

سرگزشت غزالی

یعنی

امام غزالیؒ

حی

الْمُنْقِذُ مِنَ الضَّلَالِ

کا اردو ترجمہ از

مولانا محمد حنیف ندوی

مع مقدمہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ - لاہور - پاکستان



PDF By : Meer Zaheer Abass Rustmani

Cell NO : +92 307 2128068 - +92 308 3502081



امام غزالیؒ کی ”المنقذ من الضلال“ دنیا کی ان چند کتابوں میں سے ہے جو اپنی افادیت اور اہمیت کے اعتبار سے بڑی بڑی مجلدات پر بھاری ہیں۔ اس میں غزالیؒ نے آگسٹن کی طرح اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے۔ کس طرح انہوں نے جبہ و عبا اور مسند و دستار کی زندگی ترک کر کے گلیم و فقر کی روش اختیار کی اور اپنے لیے تصوف کو بطور آخری نصب العین اختیار کیا۔ جہاں آگسٹن کے ”اعترافات“ رطب و یابس ہر قسم کے مضامین پر مشتمل ہے، وہاں غزالیؒ اپنے موضوع سے ذرا بھی نہیں ہٹتے۔

اس چھوٹی سی کتاب میں معارف و معانی کا گنجینہ پنہاں ہے جس کی قدر کچھ اہل نظر ہی جانتے ہیں۔ اس میں مصنف نے تمام رائج الوقت مذہبی و فکری اقدار کا از سر نو جائزہ لیا ہے اور اذعان و بصیرت کی بالکل ہی نئی بنیادوں کی نشان دہی کی ہے۔ سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تصور نبوت کو نہایت ہی معقول اور سلجھے ہوئے حقیقت پسندانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

سرگزشت غزالی اس کتاب کا اردو ترجمہ ہے۔ فاضل مترجم نے اپنے مبسوط مقدمہ میں جہاں اُس دور کے عقاید و افکار اور ان میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کو تفصیل سے بیان کیا ہے، وہاں ”سرگزشت“ کے مضامین پر اس طریق سے نظر ڈالی ہے کہ جس سے ان کی عظمت و اہمیت اور نکھر کر فکر و بصر کے سامنے آ گئی ہے۔

سرگزشت غزالی

سرگزشت غزالی

یعنے

غزالی کی شہرہ آفاق کتاب 'المنقذ' کا ترجمہ اور مبسوط مقدمہ

از

مولانا محمد حنیف ندوی

ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

بحمد حقوق محفوظ

طبع اول - جولائی ۱۹۵۹ء تعداد ۱۱۰۰
طبع دوم - جون ۱۹۶۹ء تعداد ۱۱۰۰

محمد اشرف ڈار (سیکرٹری) نے باہتمام

فہرست مضامین

۱۔ مقدمہ

از صفحہ ۲ تا ۱۰۸

غزالی کی جامعیت — غزالی کی عظمت کا اصلی راز — غزالی کا اثر کمال —
 شک و ریب کے حدود — کیا حواس پر اعتماد جائز ہے؟ — عقل و ادراک پر کس حد تک اعتماد
 کیا جاسکتا ہے؟ رجوع بہ تصوف — صوفیاء کی اخلاقی پاکیزگی — تصوف کا اثر کمال — یہ لوگ
 اصحابِ حال ہیں اصحابِ قال نہیں — افتادِ غیبی — آغازِ سفر — کیا
 متصوفانہ معارف کو زبان کے پیمانوں میں بیان کرنا ممکن ہے؟ — نبوت کی
 حقیقت — ماورائے حدس کی تشریح — تعلیم کے حالات و افکار —
 تعلیم کی تاریخ پر ایک اجمالی نظر — غلط فہمیوں کے ارباب — اسمعیلیہ اور
 سینٹ پال — شیعہ فرقوں کی گونا گونی — ستر و اخفا کے دداعی — فاطمین
 کا شجرہ نسب اور ان کی ثقافتی ترقیاں — مصر کو اپنا علمی مستقر ٹھہرایا — اسمعیلی
 تاریخ کے تعمیری پہلو — ان کے عقائد — عہد — کیا امہ غیب دان
 تھے؟ — تعطیل احکام یا اباحت — حکیم ناصر خسرو — مویہ شیرازی —
 توارث اور حیاتیات — عقلی و نفسی کیفیتیں قابل انتقال نہیں — نصب امامت
 پر ناصر خسرو کی دلیل — ظاہر و باطن کا فرق — کیا جنت زندہ حقیقت ہے؟
 — عبادات — بعض آیات کی تاویل — کیا یہ انداز مایوس کن ہے؟ —
 ایک منطقی سقم — اہل سنت کے نقطہ نظر سے تاویل کا معنی — اسمعیلی طریق
 و عوت — فلسفہ غزالی کی خصوصیات — غزالی کی خوش نصیبی — کیا غزالی
 فلسفی ہیں؟ — علم الکلام اور فلسفہ — زمان و مکان — زمان و مکان اور
 مسدّد صفات — بہات و اطراف کا تصور اضافی ہے — قانونِ تعلیل کی
 حیثیت — کیا سلسلہ تعلیل ذہن و فکر کا آفریدہ ہے؟ غزالی اور مہیوم میں فرق

— بیوم کی تخلیک کا پس منظر — غزالی نے تعلیل کا کیوں انکار کیا — نبوت اور
 سلسلہ تعلیل کا انکار — سلسلہ تعلیل اور نظام کائنات — کیا غزالی کا
 جواب تسلی بخش ہے؟ — نفسِ مسند کی نزاکت — اس موقف کی خطرناکیاں
 دو مختلف تقاضے — کیا نبوت قابلِ فہم ہے؟ — قرآن کا تصورِ نبوت اور
 اجماعِ ثلاثہ — نبوت کی تشریح قانونِ ربوبیت کی روشنی میں — سوویٹ مین کی
 غلط فہمی — غزالی کی تصریحات — انسان کا نفسیاتی تجربہ — سرچشمہ نبوت
 کا سراغ — مذہب و فلسفہ میں فرق — سرگزشت کے مضامین پر ایک
 طائرانہ نظر — سرگزشت کی خصوصیات — غزالی کا اندازِ تحقیق ایک بہادر
 کا اندازِ تحقیق ہے — اس کا سبب — علم کے اپنے پیمانے — تشکیک
 کی نوعیت — ایک اعتراض کا جواب — علم الکلام کی بے چارگی — دو عظیم
 حقیقتیں — کیوں مسلمانوں نے کسی مثبت فلسفہ کی بنیاد نہیں ڈالی؟ —
 ریاضی، منطق اور فلسفہ پر غزالی کی تنقیدات — طبیعت اور فطرطبیعت میں
 فرق بے کراں کی محرومی — عقائد کفریہ کی تفصیل — حشرِ اجساد اور حکماء
 کیا ان کی تشریح تسلی بخش ہے؟ — علم الہی کی وسعتیں — کیا علم جبر کا مقتضی ہے؟
 ایک اہم سوال — ایک اور صورت — حق کا معیار خود حق ہے —
 مباحثات و مخطورات کے پیمانے یکساں نہیں — معجزات کب مؤثر ثابت
 ہو سکتے ہیں — گردِ صوفیائے حسنِ ظن کی وجہ۔

۲۔ سرگزشتِ غزالی

از صفحہ ۱۰۹ تا ۱۸۸

تبدیلی و انقلاب کے اسباب و دواعی — ادیان و مذاہب کی رنگارنگی —
 میرے دائرہ تحقیق کی وسعتیں — جوانی کے آغاز ہی سے تقلید کی بندشیں ڈھیلی
 پڑ چکی تھیں — حقیقی علم کی تعریف — مدخلِ سفسطہ — کیا حیات قطعی ہے؟
 حاسہ بصر کی کرشمہ سازی — خواب اور موجودہ دنیا کی حقیقتیں — یہ تشکیک
 حال کے اعتبار سے لکھی مقال کے اعتبار سے نہیں — متلاشیانِ حق کی قسمیں۔

— علم الکلام اس کے مقصود حاصل پر متغیر — علم الکلام سے نفس فن کا مقصد تو پورا ہوتا ہے مگر میرے شک کی بیماری دور نہیں ہوتی — مشکبہن نے فکر و استدلال کے جن حربوں کو استعمال کیا ان میں کوئی جدت نہ تھی بلکہ وہ تو انھیں کے مسلمات تھے جن کو ان پر پٹ دیا گیا — فلسفہ — فلسفہ کی تحصیل میں میں اساتذہ کی منت کشی سے آزاد رہا — فلاسفہ کی قسمیں — ابن سینا اور فارابی ارسطو کے قابل اعتماد شارح ہیں — حکماء و فلاسفہ کے علوم و فنون — منطقیات — منطق کا دین سے کوئی تضاد نہیں — منطقی دلیل و برہان کے بارے میں جتنی چھان بین کرتے ہیں الہیات میں اسی نسبت سے متماثل ہیں — طبیعیات — طبیعیات میں قابل غور نکتہ یہ ہے کہ اصل کار فرما طبیعت نہیں فاعل طبیعت ہے — الہیات — وہ تین مکے جن میں فلاسفہ کی تکفیر واجب ہے — سیاریات — اخلاقیات — اخلاق میں فلاسفہ کا ماخذ الہامی کتا ہیں اور اولیائے سلف کے اقوال و کثوف ہیں — حق کا پیمانہ خود نفس حق ہے اہل حق نہیں — عارف کفر و ضلالت کی تاریکیوں میں سے بھی حق کی تجلیات کو پالنے میں کامیاب ہو جاتا ہے — عوام کی ایک کمزوری — مذہبِ تعلیم اور اس کی فتنہ سامانیاں — عقل کی داماندگی — مخالف کی بھی صحیح بات مان لینا چاہیے — بلاشبہ دنیا کو ایک امام معصوم کی ضرورت ہے مگر وہ امام معصوم خود آں حضرت کی ذاتِ گرامی ہے — جب انبیاء سے سہو ہو سکتا ہے تو ائمہ معصومین سے کیوں نہیں؟ — معجزہ کب دلیل ہو سکتا ہے؟ اس کی پیچیدگیاں — پہلے بیماری متعین کیجئے پھر علاج پر غور ہو گا — تعلیم کے پاس نصبِ امامت پر کوئی عقلی دلیل نہیں — فیش غورث کے رکیک فلسفہ کا تتبع — صوفیا کا طریق حق — تصوف علم و عمل کی راہ ہے صرف علم نہیں — سکر و مستی کو جاننا اور شے ہے اور سکر و مستی سے دو چار ہونا شے دیگر — تقویٰ کی حقیقت اور تقویٰ سے نفس

— امدادِ غیبی سے زبان بند ہو گئی — قیاس آرائیاں — وطن کی یاد — فنا فی اللہ
سلوک کا پہلا زمینہ ہے — تصوف کی ضرورت — علم، ذوق اور ایمان — حقیقتِ
نبوت — جو ہر انسانی کو اولیٰ اولیٰ سا وہ حالت میں پیدا کیا گیا — حس لامہ کی
بیداری — حاسہٴ بصر و سمع اور ذوق کی تخلیق — ایک نیا انداز — عقل و شعور سے
آگے کا قدم — نبوت کا تعلق خواب اور رویا سے — نبوت عقلیات سے آگے کا
مقام ہے — منکرینِ نبوت کی قسمیں — خواب اور رویا کے سوا نبوت کی تصدیق کا اور
کوئی ذریعہ نہیں — پیغمبر کے حالاتِ زندگی اس کی نبوت پر دلالت کرتے ہیں — معجزاتِ
خوارقِ بغیر دوسرے قرائن کے بیکار ہیں — علوم و فنون کی نشر و اشاعت کے نئے
داعیات — دس سال کی ریاضت سے معرفت و حکمت کے نئے نئے گوشے چشمِ بصیرت
کے سامنے آئے — قدب کی حقیقت اس کے عوارض اور صحت مندیوں — عبادات
میں افعال و حرکات کی کمی بیشی کا فلسفہ — اہمال میں تساہل کے اسباب — علما کا
حال — فلسفہ اور اس کے اثرات — ابن سینا کی وصیت اور شراب نوشی —
زخیرِ علوم کی طرف دوبارہ رجوع — بادشاہ کا اصرار — اہل دل سے مشورہ طلبی —
تعلیم و تدریس کے منصب کو دوبارہ اختیار کرنا بجز ترک کے سنا فی نہیں — صنفِ ایمانی
اور اس کے ممالک کا علاج — حقیقتِ نبوت اور عقل کی نارسائی — ایفون کی مثال
— رویائے صادقہ کی مثال — نقوش کی مثال — فلسفہ زدہ اشخاص کا ذہنی تضاد
— امورِ نبوت کا تجربہ و مشاہدہ ممکن ہے —

مقدمہ

غزالی کی جامعیت

مرحوم شیخ مراغی نے کس قدر صحیح کہا ہے کہ ”جب مختلف علما کا ذکر آتا ہے تو اس سے ذہن ان خصوصیات کی طرف منتقل ہوتا ہے جو ان میں بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں یا جن کی وجہ سے ان کو دوسروں پر امتیاز حاصل ہے۔ مثلاً جب ابن سینا اور فارابی کا نام آئے گا تو ان کی فلسفیانہ اور حکیمانہ حیثیت نکھر کر قلب و ذہن کے سامنے آجائے گی۔ ابن عربی کا تذکرہ ہو گا تو اس انداز کا تاثر الجبر سے گا کہ کسی بلند پایہ صوفی کے حالات بیان کیے جا رہے ہیں۔ اسی طرح بخاری، مسلم، امام احمد بن حنبل کا ذکر ہو گا تو معلوم ہو گا حفظ و صدق کے اونچے پیمانوں کا تذکرہ کیا جا رہا ہے جو معرفت رجال میں ملکہ را کھڑے رکھتے ہیں۔ لیکن غزالی کا معاملہ اس سے جدا ہے۔ ان کا نام آتا ہے تو محسوس ہوتا ہے کسی ایک ہی آدمی کا ذکر نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ ایک وقت کئی اشخاص زیر بحث ہیں جن میں کا ایک ایک علم و فضل کی مستقل بالذات اقلیم کا تا جدار ہے۔“

وہ ایک ہی وقت میں ایک ماہر صوفی بھی ہیں۔ آزاد اور جسور فقیہ و متکلم بھی، اور عقیدہ اہل سنت کے ایسے پُر ہوش حامی و ناصر بھی کہ حجت الاسلام کا اعزاز گویا انھیں کے لیے وضع ہوا ہے۔ یہی نہیں ان کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتماعی اصلاح کے بارے میں بھی ان کی ژرف نگاہی مستم ہے۔ چنانچہ یہ اس سے بھی واقف ہیں کہ قلب و ذہن کے خطرات کی کیا نوعیت

ہے اور فکر و اس کے میں کہاں کہاں ابھرا و پیدا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں فلسفہ پر ان کی تنقید بھی لاجواب ہے اور یہ خوب جانتے ہیں اس میں شکوک و شبہات کی مقدار کتنی ہے اور استواری و معقولیت کی کمیت کس درجہ ہے۔

آپ اگر چاہیں تو مختصر الفاظ میں یوں کہہ لیجئے آدمی کیا ہے اچھی خاصی انسائیکلو پیڈیا (موسوعہ) ہے۔ لیکن کیا غزالی کی عظمت صرف ان کے علم و فضل ہی پر منحصر ہے؟ اور ان کی بزرگی محض اس بنا پر ہے کہ فقہ اور اصول فقہ میں ان کا کیا پایہ تھا۔ یا فلسفہ و علوم عقلیہ میں انھوں نے کتنی مہارت پیدا کر لی تھی؟ نہیں یہ وہ دور ہے جس میں نظام الملک کی علم دوستی نے بغداد سے لے کر نیشاپور تک مدارس و مہتمم کا ایک سلسلہ قائم کر رکھا تھا اور امام الحرمین علامہ جوینی کے فیوض تربیت سے سیکڑوں اہل علم بہرہ مند ہو کر علوم و فنون کی خدمت میں مصروف تھے۔

سلجوقیوں کا یہ عہد ایسا سازگار اور زریں تھا کہ اس میں قحط المرحبال کی شکایت نہیں کی جاسکتی۔

غزالی کی عظمت کا اصلی راز

ان کی بڑائی کا راز دراصل اس میں پنہاں ہے کہ یہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے تلاش حقیقت میں سفر و با و یہ پیمائی کی زحمات برداشت کیں۔ مروجہ علوم و فنون کا از سر نو جائزہ لیا، تقلید و رسوم کو پھر سے پرکھا۔ مذاہب و فرق کی وقت نظر سے بچان میں کی۔ شک و ریب کے دروازوں پر جرات سے دستک دی اور بالآخر اس سچائی کو پالنے میں کامیاب ہوئے جس کا کھوج لگانے کے لیے انھوں نے مسند درس کو چھوڑا تھا، اہل و عیال سے علیحدگی اختیار کی تھی اور جبکہ بجائے دلق و حصیر کو اپنا اور ٹھکانا اور بچھونا بنایا تھا۔ اس زمانے میں وعظ و ارشاد کے فوائد کنارہ کش ہونا اور درس و تعلیم کی مسندوں کو چھوڑ کر عزلت کی راہ لینا آسان نہیں تھا۔

جب کہ اس سے حکمرانوں کے مابں رسائی اور تقریب کے مواقع میسر ہوتے تھے۔ دولت و ثروت پنچا اور ہوتی تھی، اور عوام میں عقیدت و نیا زمندی کی راہیں ہموار ہوتی تھیں۔ جیسا کہ اس حمد کی تاریخ سے اندازہ ہوتا ہے اور اس دور کی کیا خصوصیت ہے۔ کسی دور میں بھی سوا چند اہل حق کے کسی کو یہ توفیق ارزانی نہیں ہوئی کہ ان عمداً و آسائشوں اور منصب و جاہ کے اعزازات کو کسی مقصد اور نصب العین کی خاطر ترک کر دے۔ تاہم اس کی اہمیت اس وقت بڑھ جاتی ہے جب کوئی شخص ایسے انوکھے مقصد اور نصب العین کی خاطر چل کھڑا ہو جو پہلے سے متعین نہیں ہے اور اس مسئلہ کی تلاش میں طرہ ح طرح کی صعوبتوں کو بھیلنے کا عزم صمیم کرے جس کا وجود تک سر دست مشکوک ہے۔

غزالی کا اشکال

یعنی ایسے لوگ تو ملیں گے جنہوں نے یقین و اذعان اور ایمان و عقیدہ کی خاطر زندگی کی گراں قدر نعمتوں سے محرومی گوارا کی۔ لیکن غزالی کے سوا ایسے کتنے حضرات ہیں جن کو مجر و شک و ریب نے صحرانوردی پر اُکسایا۔ یعنی ان کے سامنے یہ مسئلہ نہیں تھا کہ کچھ بندھے ٹکے عقیدوں کی حمایت کرنا ہے یا کچھ ایسے نصب العینوں کو عوام تک پہنچانا ہے جن کو یہ دل سے مانتے ہیں بلکہ ان کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ جس چیز کو اب تک مانتے چلے آئے تھے اور جن علوم و فنون اور عقائد و افکار کی تسلیم و تعلم میں عمر عزیز کا ایک حصہ صرف فرمایا تھا، ان کی حقانیت ان کی نظر وں میں مشکوک ہو گئی ہے۔ اب فقہ کی موشگافیوں سے ان کی تسکین نہیں ہوتی۔ علم الکلام کی نکتہ آفسرینیاں ان کی پیاس نہیں بجھاتیں۔ تعلیمیہ کے عقائد میں ان کو کوئی ایسی چیز نہیں ملتی کہ جس سے قہب و ذہن کی خلش دور ہو سکے۔ اور رب کے بڑھ کر یہ کہ فلسفہ کے وہ مسلمات جن کو ابن سینا اور فارابی نے استوار ہی بخشی تھے اپنا اعتبار کھو بیٹھے تھے۔

شک و ریب کے حدود۔ کیا حواس پر اعتماد جائز ہے؟

شک و ریب نے اس درجہ دل و دماغ پر قابو پایا تھا کہ فکر و عقل کی کوئی قدر بھی ان کے ہاں مسلم نہیں رہی تھی۔ حتیٰ کہ محسوسات تک کی حقانیت میں انھیں شبہ تھا اور اس چیز کے ماننے میں بھی انھیں تامل تھا کہ حواس کے ذریعہ جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ قابل یقین ہیں۔ اس شبہ کے کیا اسباب تھے اس کی تفصیل انہی کی زبانی سنئے:

من این الثقة بالمحسوسات و اقوا حاسة البصر و هي تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف انه متحرك و انه لم يتحرك دفعة واحدة بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف و تنتظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ثم الادلة الهندسية تدل انه اكبر من الارض في المقدار

محسوسات پر بھی کیونکر بھروسہ کیا جائے، جب کہ ان میں قوی تر حاسہ بصر ہے۔ اور اس کی یہ کیفیت ہے کہ جب یہ سایہ کو دیکھتا ہے تو سکون کی حالت میں جس میں کوئی حرکت و جنبش نہیں۔ لہذا اس کو ساکن ہی سمجھتا ہے۔ پھر تجربہ و مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے سایہ تو برابر حرکت کر رہا ہے اس کی حرکت دفعتاً اور اچانک نہیں ہوتی بلکہ آہستہ آہستہ اور بتدریج ہوتی ہے اور مطلق سکون تو کبھی نہیں ہوا۔ اسی طرح یہ حاسہ سارہ کو دیکھتا ہے تو اسے یہ ہست چھوٹا نظر آتا ہے گویا ایک دینار سے زیادہ اس کا حجم نہیں۔ لیکن پھر ہندسی دلائل سے پتہ چلتا ہے یہ تو زمین سے بھی کمیں بڑا ہے۔

(المنقذ من الضلال ص ۷)

عقل و ادراک پر کس حد تک اعتماد کیا جاسکتا ہے

محسوسات میں شبہ کی گنجائش اس بنا پر نکل سکتی ہے کہ ہر ہر حاسہ کے لیے کچھ

شرائط و مناسبات ہیں جب تک وہ نہ پائے جائیں ان کے نتائج و مدرکات کا قطعی ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً حاسہ بصر ہی کو لیجیے اس کے نتائج کی قطعیت و صحت اس پر مبنی ہے کہ جس چیز کو آپ دیکھ رہے ہیں کیا اس کا ہر حصہ آپ کے سامنے ہے۔ کیا آپ میں اور اس میں اتنا ہی فاصلہ ہے جتنا کہ صحت نتائج کے لیے درکار ہے۔ اور کیا روشنی کی کافی مقدار موجود ہے؟ اور کوئی چیز درمیان میں حائل تو نہیں۔ ان میں اگر کوئی شرط بھی نہیں پائی جائے گی تو نتائج کی صحت میں شک پیدا ہو سکتا ہے، لیکن عقلیات و ریاضیات تو ہر حال قطعی ہیں۔ وہ اوردو ہمیشہ چار ہوں گے اور دس کا عدد ہر آئینہ تین اور چار سے زیادہ ہی اشیاء پر مشتمل ہو گا۔ غزالی کہتے ہیں میں نے جب اس حقیقت پر غور کیا تو کسی حد تک مطمئن ہونا چاہا مگر حواس نے آگے بڑھ کر اعتراض کیا :

بہ تامل ان تکنون ثقتک کہ جناب! کہیں یہاں بھی اعتماد کا وہی
بالعقلیات کثقتک بالمحسوسات حسہ نہ ہو جس کا تجربہ محسوسات
(المنقذ من الضلال ص ۲) میں ہوا۔

کیونکہ محسوسات کے معاملے میں یہی تو ہوا کہ آپ نے حواس کے اخذ کردہ نتائج کو تسلیم کر لیا اور قابل اعتماد گردانا۔ آپ دیکھ چکے ہیں اگر تقاضائے عقل آپ کی دست گیری نہ کرتا تو یہ نتائج صحیح ہی رہتے لیکن اس نئے تقاضا کی روشنی میں آپ نے مجھے جھٹلایا۔ یہاں بھی اچھی طرح دیکھ لیجیے کہیں کوئی اور تقاضا ابھر کر اس تقاضائے عقل کی تکذیب نہ کر دے کیونکہ یہ عین ممکن ہے :

فلعل وراء ادراك العقل حاکماً شاید اہل عقل کے سوا کوئی اور حاکم اور تقاضا
اخر اذا تجلی کذب العقل فی حکمہ بھی ہو جو واضح ہونے پر خود عقل کے فیصلوں
(المنقذ من الضلال ص ۲) کو جھٹلا دے۔

شک و ریب کے دواعی کیونکر ابھرے

غزالی شک و ریب کی ان گہرائیوں تک کیونکر پہنچے جب کہ ان کی تربیت ایک راسخ العقیدہ مسلمان کی حیثیت سے ہوئی تھی۔ ان کے والد جو ایک متدین اور صوفی آدمی تھے، دل میں یہ آرزو رکھتے تھے کہ ان کا یہ برخوردار بڑا ہو کر دین کا مبلغ و واعظ بنے۔ چنانچہ مرتے وقت ان کی تعلیم و تربیت کے بارے میں انھوں نے باقاعدہ وصیت کی اور ان کی تعلیم و تربیت کا اہتمام کیا۔ پھر ان کو جو اساتذہ ملے وہ بھی اپنی دینی و علمی جلالتِ قدر میں کم نہ تھے۔ راز کافی اور امام الحرمین کا نام کون نہیں جانتا لیکن اس کے باوجود یہ واقعہ ہے کہ یہ تقلیدی عقائد پر اکتفا نہ کر سکے۔

شبہ اول اولیوں پیدا ہوا کہ جب انھوں نے غور و فکر کا آغاز کیا تو دیکھا ان کے چاروں طرف حربِ آراء اور اختلافِ مذہب و ملت کا ایک طوفان بپا ہے۔ اشعرسی معتزلی سے دست و گریباں ہے۔ فلسفی متکلم سے برسرِ پیکار ہے اور تعلیمیہ یا سنی فقہاء اپنے اپنے گروہوں اور عصبیتوں کو حق بجانب ٹھہراتے کی فکر میں غلطیاں و پیچاں ہیں۔ قدرتا ایسے مرحلہ پر غزالی ایسے ذہین و فہم انسان کے دل میں اس خاش نے سر اٹھایا کہ یا اللہ ان میں برسرِ حق کون ہے؟ کس کو سچا کہیں اور کس کو بھوٹا قرار دیں اور پھر جب ایک ایک پر تنقید و اعتراض کی غرض سے توجہ فرمائی ہو گی تو انھیں محسوس ہوا ہو گا کہ ان سب میں کچھ خامیاں اور خلل پائے جاتے ہیں۔ اس حقیقت کا اعتراف انھوں نے المنقذ کی ابتدائی سطروں ہی میں کیا ہے کہ خیالات و افکار کے اس بے پناہ اختلاف ہی نے ان کو تحقیق و جستجو پر آمادہ کیا۔ یہ شبہات جو پہلے پہلے مذہبی اور دینی داعیہ کے تحت ابھرے بالآخر اتنا پھیلے اور اتنی وسعت اختیار کی کہ فلسفہ کے تمام موضوع اس کی زد میں آ گئے۔ علم کسے کہتے ہیں؟ اس موڑ پر پہنچ کر انھوں نے

قدرتاً منورث محسوس کی کہ کیوں نہ ایسے علم کی تلاش و جستجو میں سرگرمی دکھائی جائے جو بالکل قطعی اور یقینی ہو۔ یہ یاد رہے کہ قطعی اور یقینی کا معیار ان کے نزدیک یہ نہیں کہ کچھ منطقی دلائل اس کی تائید کریں یا فقہی و کلامی مقدمات سے اس کی توثیق کی جائے بلکہ یقینی علم یہ اس کو کہتے ہیں جس کو پالینے کے بعد احتمال اور شک و شبہ کے بادل بالکل چھٹ جائیں اور حقیقت متمثل ہو کر سامنے آمو جو وہو۔ ان کے اپنے الفاظ میں سنئے کہ یہ کس نوع کے یقین کے متلاشی تھے۔

ینکشف فیہ العلوم انکشافاً
اس میں معلوم اسی طرح منکشف ہو جائے
لا یبقی معہ ریب ولا یقار نہ
کہ اس کے ساتھ کوئی شبہ باقی نہ رہے اور
امکان الغلط والوہم ولا
نہ خطا اور لغزش کا کوئی امکان ہی اس کا
یتسع القلب لتقدیر ذالک
مقدار نہ ہو۔ بلکہ دل میں اس چیز کے لیے سرے
(المنقذ من الضلال ص ۶۹)
سے گنجائش ہی نہ رہے کہ بہت راہ پائیں۔

ظاہر ہے علم کی یہ نوعیت رکھی علوم و عقائد کے ذریعہ حاصل ہونے والی نہیں کیونکہ یہاں جو کچھ ہے وہ ظنی اور تخیلی ہے چنانچہ فقہ سے لے کر کلام و فلسفہ تک ہر دعویٰ کسی نہ کسی دلیل کا محتاج ہے۔ کسی نہ کسی برہان کا مقتضی ہے اور اس کی صحت کسی نہ کسی منطقی قضیہ پر موقوف ہے۔ دلیل و قیاس اور منطق و برہان کا یہ حال ہے کہ جس چیز کا اثبات ان سے ممکن ہے اس کی تردید بھی دشوار نہیں۔ ان حالات میں غزالی تحقیق حق کے لیے ان راستوں کو قطعاً پسند نہیں کر سکتے تھے۔ علاوہ ازیں ان کو ان جماعتوں سے یہ شکوہ بھی تھا کہ ان کی سیرتیں اس درجہ پاکیزہ نہیں، اور ان کے دلوں میں یقین و اذعان کی وہ حرارت نہیں جو حنیض و نیا سے اٹھا کر روح و عقبت کی بلند یوں پر فائز کر دے۔ فقہاء کی ریاکاریوں سے، ان کی دنیا طلبی سے اور امرا و سلاطین کے ہاں خواہش تقرب سے وہ اتنے نالاں ہیں کہ احیاء میں ان میں سے ایک ایک کی تفصیل لکھی ہے۔ اسی طرح متکلمین اور فلاسفہ سے بھی یہ خوش گمان نہیں لہذا ان کے سامنے دے دے کہ رنج شک اور ازالہ رنج

کا ایک ہی قابل اعتماد طریق رہ جاتا ہے کہ وہ بجائے دلیل و استدلال کی پیروی کیوں
کے زندگی کا خو و غیر جانبدارانہ تجزیہ کریں اور تمام روحانی و اخلاقی اقدار کو پھر
سے مشاہدہ و عرفان کی کسوٹیوں پر پرکھیں۔

رجوع بہ تصوف۔ صوفیا کی اخلاقی پاکیزگی

اس طرح ان کی توجہ تصوف کی طرف مبذول ہوئی۔ سب سے پہلے جس چیز نے
انہیں تصوف کی طرف متوجہ کیا وہ صوفیائے کرام کا زہد و عفاف تھا۔ اس گروہ میں
انہوں نے دیکھا کہ اخلاق و تزکیہ کی سطحیں اونچی ہیں اور زندگی بحیثیت مجموعی اس قابل
ہے کہ انسان اس کی آرزو کر سکے۔ اس جماعت میں غزالی کو دونوں قسم کی خوبیاں نظر
آئیں۔ ایک طرف تو ان کا دامن عمل و نیا طلبی کے دافع و صہوں سے بالکل پاک تھا
اور ایسے اخلاقِ عالیہ سے یہ آراستہ تھے جو صرف حکماء و اولیاء ہی کا حصہ ہو سکتا ہے
دوسری طرف ان کا علم ایسا صحیح ان کا عرفان ایسا آزمودہ اور انداز فکر ایسا
حکیمانہ تھا کہ اس پر بھروسہ کرنا آسان تھا۔ ان کے اپنے الفاظ میں ان کے بارہ
میں ان کا تاثر یہ تھا:

سیرتہما حسن السیر و طہا لیتھم	مجھے محسوس ہوا کہ انہی کی سیرت منوب تر
اصوب الطرق و اخلا قہم اذ کی	ہے۔ انہی کا راستہ دوسرے راستوں کی
الاخلاق بل لوجہم عقل العقلاء	نسبت زیادہ سیدھا ہے اور انہی کے
وحکمة الحکماء و علم الواقفین علی	اخلاق زیادہ پاکیزہ ہیں۔ بلکہ اگر تمام عقلاء
امسار الشریع من العلماء لیخیروا	کی عقلیں اور سب حکما کی و انانیاں اور علمائے
شیداء من سیرہم و اخلا قہم	شریعت اور واقفانِ دین کے علوم اکٹھا کیے
و یبدلوا بما ہو خیر منه	جائیں۔ تب بھی اس لائق نہ ہوں کہ ان کے
لم یجدوا الیہ سبیلا۔ فان	اخلاق و سیرت کے مقابلہ میں کسی اخلاق و سیرت کو
جمیع حركاتہم و سکنا تہم فی	پیش کر سکیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی تمام حرکات

ظاہرہم و باطنہم مقتبسۃ من ذلور
 مشکوٰۃ النبوة و لیس و داع نور النبوة
 و سکنات مشکوٰۃ نبوت سے مستفید ہیں اور نور
 نبوت کے صوبہ روئے زمین پر اور کوئی نور
 علی وجہ الارض نور یتضاء بہ ہے ہی نہیں جس سے روشنی حاصل ہو سکے۔

تصوف کا افکال یہ لوگ اصحابِ حال ہیں اصحابِ قال نہیں

ان وجوہ کبیش نظر ان کا یہ فیصلہ تو بلاشبہ ٹھیک تھا کہ حق اور صداقت کی
 تلاش میں اس گروہ کے روحانی تجربات سے فائدہ اٹھایا جائے لیکن اس میں ٹھا
 اشکال یہ تھا کہ یہ لوگ اصحابِ اقا و ایل اور مصنف نہیں تھے کہ اپنے احوال و
 مقامات کی پوری پوری تشریح کر سکیں یا یہ بتا سکیں کہ شاید وہ استغراق اور کثرت
 عبادت و ذوق سے انھیں کیا حاصل ہوا اور جسم و جاں نے اذیتیں بھیلنے اصحابِ
 محن برداشت کرنے اور بھوک اور پیاس کی کلفتوں سے دوچار ہونے کے بعد
 روح کی کن لذتوں کو پایا۔ یہ دنیا ہی دوسری ہے۔ یہاں وعظ و تصانیف سے
 کام نہیں چلتا بلکہ یہاں ہر شخص کو براہِ راست میدانِ ریاضت میں کودنا پڑتا ہے،
 اور بے جاں کتابوں کی صحبت میں نہیں بلکہ اہل دل کی رفاقتوں میں برسوں گزارنے
 پڑتے ہیں۔ اطاعات و بندگی کو معمول و عادت بنا پڑتا ہے اور ریا و شہرت کے
 دواغی سے کلیتہً کنار کشی اختیار کرنی پڑتی ہے تب جا کر کہیں وہ مقام حاصل
 ہوتا ہے جہاں پہنچ کر اتل و شک کی جگہ یقین و اذعان کی روشنی ابھرتی ہے۔
 لہذا یہ فیصلہ اگرچہ صحیح تھا لیکن اتنا آسان ہرگز نہیں تھا کہ غزالِ فوراً اس پر عمل پیرا
 ہو جاتے کیونکہ انھوں نے اب تک زندگی کا جو انداز اختیار کر رکھا تھا، وہ اس
 تصور سے میل نہیں کھاتا تھا۔ ان کے میسوں تلامذہ تھے جو استفادہ کی غرض سے
 صبح و شام ان کے گرد جمع رہتے۔ نظام الملک ایسے چاہنے والے امرا تھے
 جو درس و تدریس پر آمادہ کرتے اور سیکڑوں عقیدت مند تھے جو مدح و ثنا
 کے پل تیار کرتے۔ اس پر مستزاد یہ کہ تاہل کی جگہ بندیاں تھیں جو مجبور کرتیں اور

سخت رکاوٹیں بنتیں۔ انھوں نے اس ساری صورت حال کا ایسا انداز ہی سے جائزہ لیا اور ایک جرأت رندانہ سے دنیا و مافیہا کو ترک کر دینے کا عزم صمیم کر لیا اور حق کی تلاش و جستجو میں نکل کھڑے ہوئے۔ اس فیصلہ تک پہنچنے میں نفس نے کیا کیا فریب دیے اور کس کس طرح ان کو سمجھانے کی کوششیں کیں اس کا نقشہ انھوں نے خود کھینچا ہے:

میں اس معاملہ میں بڑا غور و فکر کرتا رہا اور اس وقت زمام اختیار میرے ہی ہاتھ میں تھی کبھی تو یہ ارادہ کرتا کہ بغداد چھوڑ دوں اور ان اسواں سے کنارہ کش ہو جاؤں اور کبھی اس کو پھر فریغ کر دیتا۔ اگر ایک قدم اس طرف بڑھتا تو دوسرا ہٹا لیتا۔ اگر طلبِ آخرت کی بچی تڑپ صبح کو ابھرتی تو شام کو خواہشات کا شرک حملہ آور ہو کر اس کو برباد دیتا۔ اب یہ کیفیت ہو گئی تھی کہ دنیا کی شہوات اور ان کی زنجیریں تو سفر و بادیہ پیمائی سے روکتی ہیں اور ایمان کی مٹا دی کر نئے والایہ آواز دیتا: کوچ کوچ! کیونکہ اب عمر بہت تھوڑی ہے۔ اور جو سفر درپیش ہے وہ بہت دور کا ہے۔ اور علم و عمل کا یہ سارا ذخیرہ ریا و دہم سے زیادہ حشیت نہیں رکھتا تو اب اگر آخرت کے لیے تیار نہ ہوا تو پھر کب مستعد ہو گا اور اب اگر قلعہ علاقہ پر قدرت نہ پائی تو کب ان سے دستگیری حاصل کر سکے گا۔ ان خیالات کے آتے ہی ہر ب و فرار کا داعی مضبوط ہوتا۔ اور عزم یہ طے کرتا

فلم ازل الفکر فیہ مدالہ وانا بعد علی
مقام الاختیار اصمد العزہ علی الخروج
من بغداد و مفارقة تلك الاحوال
یوما و احل العزم یوما و اقد مر فیہ
رجلا و اوخو عنہ اخری لا تصدق
لی رغبۃ فی طلب الاخرة بکرة الا و
تحمیل علیہا جند الشهرة حملة فتفتوها
عشیة فصادت شہوات الدنیا
تجاز بنی بسلاسلہا الی المقامر
و منادی الایمان ینادی: الرحیل! الرحیل!
فلم یبق من العمر الا قلیل
و بین یدیک السفر الطویل و جمیع
ما انت فیہ من العلم و العمل ریا ع
و تخمیل فان لم تستعد الان للاخرة
فمتی تقطم! فعند ذلک تنبعث
الداعیة و ینجز ما العزم علی
الہرج و الفوار! ثم یعود الشیطان و یقول ہست! ہست!

کہ بس اب علیحدہ ہو ہی جانا بہتر ہے۔ پھر
شیطان یہ کہتا کہ یہ تو عارضی کیفیت ہے۔
خبردار اس کی پیروی نہ کرنا یہ تو جلد ہی
زوال پذیر ہونے والی ہے۔ اس وقت اگر تم
نے اس کے بھڑکے میں آکر جاہ و منصب بھوڑ
دیا اور اس کٹا کٹ کر ترک کر دیا جو تمہیں بجز
کسی اندیشہ و فکر کے حاصل ہے تو پھر یہ حاصل
ہونے والا نہیں۔

حال عارضة اياك ان تطاوعها
فانها مريضة الزوال فان
اذعنت لها وتوكلت هذا الجاه
العراض، والشان المنظور الخالي
عن التكدب والتعويض والامن
المع الصافي عن منازعة الخصوم
بما اتفقت اليه ففك ولا يتيسر
ذلك العارضة۔

اقتاوی غیبی

غزالی اسی شخص میں تقریباً چھ ماہ تک گرفتار رہے۔ اتنے میں انھیں
اس افتاد ناگہانی کا سامنا کرنا پڑا کہ یکایک زبان بند ہو گئی اور اس طرح مجبوراً
درس و تدریس کے مشغلوں سے دست بردار ہونا پڑا۔ اس زبان بندی کا غم اتنا
ہوا کہ سخت بیمار ہو گئے، اور کھانا پینا یک لخت چھوٹ گیا۔ اب ہزار حیا ہا
کہ عقیدت مندوں کو خوش کرنے کی خاطر ایک کلمہ جو صد افزائی کہہ دیں لیکن
نہ کہہ سکے۔ طبیعوں اور چارہ سازوں نے تشخیص کے بعد علاج سے
مایوسی کا اظہار کیا اور کہا اس بیماری کا تعلق چونکہ قلب سے ہے اس
لیے دوا سے اس کا اچھا ہونا مشکل ہے۔ یوں چپ چاپ پڑے
رہنے سے غور و فکر اور ارادہ و عزم کی صلاحیتوں کو جلا ملی، اور
وہ مشکل جو صحت کی حالت میں حل نہیں ہوئی تھی خلاف توقع اس
افتاد سے حل ہو گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک دن یہ اپنے مال و دولت کو
مستحقین میں تقسیم کر کے اور بچوں کے لیے کفاف و قوت کا اہتمام کر کے
سچ مچ بغداد سے چل ہی پڑے۔

آغاز سفر

پہلے پہل یہ شام آئے اور قریب دو سال تک یہاں رہے۔ اس کے بعد ان کی سیاحت کا باقاعدہ آغاز ہوا۔ اس اثنا میں مولائے ریاضت و مجاہدہ اور خلوت و عزلت کے ان کو اور کوئی کام نہ تھا۔ ان کا خیال تھا جب تک تزکیہ نفس کی کٹھن مسند لیں ملے نہ ہو پائیں گی، اخلاق و سیرت میں خوشگوار تبدیلی نہ ہوگی اور توجہ و التفات کی عنان پوری طرح اللہ کی طرف موڑی نہ جائے گی اور علم و اذعان کی وہ کیفیت حاصل نہ ہو سکے گی جو مقصود اصلی ہے۔ چنانچہ دس بارہ برس کی سخت ریاضتوں اور مجاہدوں کے بعد وہ سعید گھڑی آہی پہنچی جب یہ اپنے واردات کے پیش نظر کہہ سکے کہ اللہ نے ان کے دل کو نور سے بھر دیا اور انھوں نے ایقان و اذعان کی وہ دولت پائی جس کی آرزو میں دنیا بھر کے اعزازات کو ٹھکرایا تھا۔

کیا متصفو فائے معارف کو زبان کے پیانوں میں بیان کرنا ممکن ہے؟ اس مقام پر پہنچ کر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ غزالی نے فکر و خیال کی دولت میں جو اضافہ محسوس کیا اس کی تفصیلات کیا ہیں۔ نفس و قلب کی کن راہوں سے انھوں نے شک و ریب سے بچھڑا چھڑایا اور کس طریق سے یقین و اذعان کی دولت سے مالا مال ہوئے۔ مجاہدہ و ریاضت سے قلب و ذہن کے کون کون سے نئے ابواب کھلتے ہیں اور عرفان و اذعان کی روشنی کا چہارے مشاہدات و تجربات سے کیا تعلق ہے؟ یہ بات تو بہر حال سمجھ میں آتی ہے کہ غزالی ایسا جامع علوم شخص جب دنیا کے جھیلوں کو چھوڑ دے گا اور ریاضت و عبادت کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دے گا تو اس سے ذہن و فکر کو اتھا ورجے کی ایک سوئی حاصل ہوگی اور وہ اپنے غیر معمولی وجدان (INTUITION) کو بیدار

کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے اور اس کے نتیجے میں ان پر ایسے ایسے اذعانات و معارف کی نقاب کشائی ہوگی جو عام حالات میں نہیں ہو سکتی لیکن کیا ایک عامی انسان بھی مجاہدہ و ریاضت کی برکت سے انہی افکار اور نتائج تک پہنچ سکتا ہے اور اس کے ذہن پر بھی متعین اور اونچے افکار کا مرتسم ہونا اس انداز سے ممکن ہے۔ یہ بے فہم طلب نکتہ۔

غزالی اس قبیل کے سوالات کا کوئی جواب نہیں دیتے بلکہ ابن المعز کا یہ شعر نقل کر کے کمال استغنا سے آگے بڑھ جاتے ہیں:

وكان ما كان مما لست اذكوه قطن خيرا ولا تسئل عن الخبر

کیونکہ ان کے نزدیک یہ ایسا عالم ہے جس کی وضاحت لسان و اوہجے موضوعہ پیانوں سے نہیں کی جاسکتی۔ جس طرح یہ ناممکن ہے کہ عقل و شعور کو حیات کی اصطلاح میں بیان کیا جائے، اسی طرح یہ بھی دشوار ہے کہ وجدان اور ماورائے وجدان حقائق کو عقل و شعور کی اصطلاحوں میں ظاہر کیا جاسکے۔ ان کے نزدیک کائنات اور حقائق اشیا کا دامن صرف مادیات و عقل ہی تک سمٹا ہوا نہیں ہے بلکہ اس کے آگے بھی حقیقت و وجود کی فرمانروائی ہے۔ اگرچہ ایک عامی اور مادہ پرست انسان کی اس تک رسائی نہیں۔ احیا میں انھوں نے تفصیل سے یہ بتایا ہے کہ فہم و عقل کے وہ حسی حالات جو انسان کو دیے گئے ہیں ان سے مقصود درک اشیا نہیں ہے اور نہ یہ ان کے بس کا روگہ ہی ہے کہ اعلیٰ روحانی اقدار و معانی پر قابو پاسکیں بلکہ سمع و بصر اور خرد و خیال ایسی محمود صلاحیتیں تو صرف اس لیے بخشی گئی ہیں کہ ان سے یہ روزمرہ کی ضروریات کا اہتمام کر سکے۔ یہ جاننے کے لیے کہ کائنات کیا ہے؟ خالق کا اس سے کیا تعلق ہے؟ اور اس کے بندوں پر کس نوع کے اخلاقی و دینی فرائض عائد ہوتے ہیں یا اس دنیا میں کیا حق ہے اور کیا باطل ہے۔ جن اور اکات کی حاجت ہے وہ مجاہدہ و ریاضت سے اس وقت حاصل ہوتے ہیں جب قلب کا تزکیہ ہو جاتا ہے اور زندگی رذائل

اور ادنیٰ خواہشات سے رہائی حاصل کر لیتی ہے اس بنا پر غزالی کا یہ مطالبہ بجا ہے کہ اگر حقائق اشیا کی جستجو مقصود ہے تو دلیل سے الگ ہو کر اس لطیف سے دوچار ہو کر دیکھو، اس زندگی کو آزماؤ اور اپنے فکر و اعمال سے یہ ثابت کرو کہ تمہارے قلب کا آئینہ اب ایسا مجلی اور روشن ہو چکا ہے کہ عالم غیب کے افکار و اسات اس پر اپنا سایہ ڈال سکتے ہیں۔ غزالی کا کہنا ہے کہ یہ سراسر ذوقی چیز ہے اس لیے ان کو ذوق ہی کی وساطت سے پانا ممکن بھی ہے۔ ان کا یہ تجزیہ کس قدر صحیح ہے کہ جس طرح ایک مریض کو صحت کی برکات نہیں سمجھائی جاسکتیں تا وقتیکہ وہ تندرستی کی نعمت کو پاسے، اور جس طرح ایک بھوکا نہیں جانا سکتا کہ شکم سیری میں کیا مزے ہیں جب تک کہ وہ خود پیٹ بھر کر نہ کھا سکے اور جس طرح ایک ایسا شخص جس نے شراب نہیں پی نشہ و سکر کی کیفیتوں کا احاطہ نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ پی کر ہست نہ ہو جائے۔ ٹھیک اسی طرح وہ شخص اعلیٰ اور اکالت سے متمتع نہیں ہو سکتا جس نے کہ زہد و عبادت کا مزہ نہیں چکھا، نفس کو رذائل سے پاک نہیں کیا، مجاہدہ و استغراق سے قلب و فکر کی گہرائیوں میں غوطہ زنی نہیں کی اور اس ذوق سے متذوق اور اس کیفیت سے متکیف نہیں ہوا جو جلیب الزار کے لیے ضروری ہے۔

نبوت کی حقیقت۔ ماورائے حدس کی تشریح

کوئی شخص بھی اس حقیقت کا انکار نہیں کر سکتا کہ جس طرح حیات سے آگے فہم و شعور کا ایک عالم ہے اسی طرح اس کے آگے ایک عالم وجدان و حدس کا بھی ہے اور اس کی سرحد سے ایک اور عالم اور اک کے ڈانڈے ملتے ہیں جسے ہم ماورائے وجدان سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر معاملہ یہاں آکر رُک نہیں جاتا بلکہ اس سے بھی آگے ایک عالم نبوت کا ہے۔ ان میں باہمی ربط و اتصال کی نوعیت کیا ہے، یہ عقدہ لائیکل سے اور خدا کے علیم و خبیر ہی خوب

جانتا ہے کہ یہ عقدہ کب تک لاسل رکھے گا۔ ہمارے نزدیک اس مسئلہ تک پہنچنے کے لیے انسان کو اس وقت تک صبر کرنا پڑے گا جب تک کہ یہ خارجی فتوحات سے سیر ہو کر باطن و نفس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا اور یہ محسوس نہیں کرتا کہ یہ بھی ایک عالم ہے اور علم و فن کی تک و دو کا ایک ہدف اور نصب العین ہے اور اس لائق ہے کہ نفس و قلب کے ان مضمرات پر یہ غور کرے، اور ان عجائب و حقائق پر نگاہ تحقیق ڈالے جو خود اس کے اندر ہیں۔ تصوف و راصل کچھ پہلے کی چیز ہے۔ ہمارے صلحا اور عرفا نے نفس و قلب کے جو تجربے کیے ہیں ان میں نقص یہ ہے کہ یہ واضح نہیں اور ان کی اس طرح تحلیل بھی نہیں ہوئی کہ ان کو ذاتی میلانات یا قومی و دینی اثرات سے الگ کر کے ایک سائنٹسٹ کی حیثیت سے دیکھا جائے۔ عرفان حقیقت ایسی چیز نہیں جس کا خارجی ارتقا اور علوم و فنون کی تکمیل سے کوئی لگاؤ نہ ہو، بلکہ اس کے برعکس انسان کا علم جس قدر آفاق کے بارے میں زیادہ صحیح، استوار اور قابل اعتماد ہوگا اسی نسبت سے اس کا عرفانِ نفس و قلوب زیادہ واضح، زیادہ الفاظ و پیرایہ بیان کی گرفت میں آنے والا اور زیادہ صاف ہوگا۔ یوں سمجھے کہ اب وقت آیا ہے کہ موجودہ ترقیات کی روشنی میں روحانیات میں قدم رکھے اور اسی بھروسے، اسی اعتماد اور بصیرت کے ساتھ باطن کی طرف تحقیق و تھخص کے قدم بڑھائے جس طرح اس نے خارجی دنیا میں بڑھائے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس دور میں اگر کوئی ابوطالب، کوئی حارث ممابکا اور کوئی جلیل و شبلی پیدا ہو تو وہ ایسا ہوگا کہ اس کی بولی عامی بھی سمجھ سکیں گے اور اچھی طرح جان سکیں گے کہ اس عالم دروں اور دنیا کے باطن کے عجائب و خوارق کا کیا عالم ہے۔ یعنی ضرورت اس کی ہے کہ تصوف باطنی علوم و فنون (INNER SCIENCES) کی ایک شاخ قرار پائے اور ہمارے وہ علما جو مادیات میں لپکے ہوئے ہیں وہ مادہ و ذرہ کی تحقیق سے خارج ہو کر علم و حقیقت کی طرف بھی مائل ہوں، اور اگر یہ نہ ہو پایا تو پھر غزالی تعبیر کی اس کوتاہی پر بالکل معذور ہیں کہ

”اس عالم میں جو کچھ گزرا ہے میں اس کا اظہار نہیں کر سکتا ہوں حسن ظن سے کام لو اور یہ نہ پوچھو کہ کیا پایا اور کیا سمجھا۔“

تمہید ذرا طویل ہو گئی ہے اور ہم نہیں چاہتے کہ قارئین اصل مباحث کی لطیف اندوزیوں سے اتنے عرصے تک محروم رہیں۔ مگر اس کا کیا کیجیے کہ کچھ باتیں ابھی اور توجہ طلب اور تشنہ تفصیل ہیں اس لیے لامحالہ اس طویل بیان کو طوعاً و کرہاً برداشت کرنا ہی پڑے گا۔ مثلاً غزالی نے اس کتاب میں خصوصیت سے تعلیمی کا ذکر کیا ہے۔ ان کے کیا حالات ہیں اور ان کے عقائد و افکار کی کیا تفصیل ہے۔ ان سوالات کو انھوں نے اس کتاب میں نہیں چھیڑا اور شاید یہ بات ان کے موضوع سے متعلق بھی نہیں۔ مگر پڑھنے والا جب تک یہ نہ جان لے کہ یہ طائفہ تاریخ کے صفحات پر کب اور کیوں نمودار ہوا اور اس کے افکار نے عجائب و نو اور کی کن کن صورتوں کو اختیار کیا اور ان میں کیا صحیح ہے اور کیا صحیح نہیں ہے اس وقت تک غزالی کی تنقید کے صحیح مضامین میں بہرہ مند نہیں ہو سکتا اور یہ معلوم نہیں کر سکتا کہ ان کی تردید کے لیے ان کا آسودہ اور پُر بہار قلم کیوں جنبش میں آیا۔ اسی طرح جب تک ان کے مختصر فلسفیانہ خیالات کا مطالعہ نہ کیا جائے اور یہ نہ بتایا جائے کہ ظرو و فلسفہ کی چمن آرائی میں ان کا کیا حصہ ہے اور ان کے ذوق جمالی نے کن نئے نئے گہکتانوں کو جنم دیا ہے، اس وقت تک ان کی حکیمانہ عظمت کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ پھر کہیں کہیں تنقید کا حق محفوظ رکھتے ہوئے ان جو اہر پاروں کو بھی اجاگر کرنا ضروری ہے جو کتاب میں جا بجا بکھرے پڑے ہیں، اور کسی ایک ہی بات میں مذکور نہیں۔ بنا بریں اصل مطالب کی طرف پائے شوق بڑھانے سے پہلے اجازت دیجیے کہ مندرجہ ذیل تین ابواب کی تفصیلات کم از کم نظر و بصر کے سامنے آ ہی جائیں :

۱۔ تعلیمیہ کے حالات و افکار

۲۔ فلسفہ غزالی کی خصوصیات

۳۔ سرگزشت کے مضامین پر ایک طائرانہ نظر

تعلیمیہ کے حالات و افکار

یہ گروہ عموماً تین ناموں سے موسوم ہے۔ باطنیہ اسے اس بنا پر کہتے ہیں کہ انھوں نے احکام اور نصوص قطعیہ سے کہیں زیادہ اہمیت یہ خود ساختہ معانی اور باطن الفاظ کو دیتے ہیں جس کی تعیین ان کا کوئی داعی یا امام کرے۔ تعلیمیہ ان کے اس مخصوص نقطہ نظر کی طرف اشارہ ہے یہ اسرار و تعلیمات کو امام معصوم کی ذات میں منظر ہجاستہ ہیں۔ اسمعیلیہ جو ان کا صحیح نام ہے اس انتساب کی طرف رمز کننا ہے کہ ان کا تعلق جناب جعفر صادق کے بیٹے اسمعیل سے ہے موسیٰ کاظم سے نہیں۔ اور فاطمیہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جناب اسمعیل کی والدہ کا نام فاطمہ تھا جو حضرت حسن کی نواسی تھیں۔

غزالی نے اس گروہ کے افکار و خیالات کا تذکرہ اپنی کئی کتابوں میں کیا ہے۔ مثلاً حجت الحق میں ان اعتراضات کا جواب مرقوم ہے جو بغداد میں کچھ لوگوں نے پیش کیے۔ مفصل الخلاف کی بارہ فصلیں ان شکوک کے جواب میں لکھی گئیں جن کا بعد ان میں اظہار کیا گیا۔ اسی طرح الدرر اور القسط اس مستقیم میں ان کے عقائد کی تردید میں مفصل اور واضح بحثیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن جو بات ان کی مشہور کتاب المستطہری میں ہے وہ اور کسی کتاب میں نہیں۔ اس میں نسبتاً زیادہ وضاحت کے ساتھ ان کے تصورات دینی کا نقشہ کھینچا گیا ہے، اور غزالی چونکہ مورخ نہیں بلکہ ایک متکلم اور اصولی ہیں اس لیے ان کی کتابوں میں قدرتاً تاریخی مواد کم ملے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا اسلوب بیان جہاں بحث و مناظرہ کی تفصیلات کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے، اور نقد و نظر، اور استدلال و تجزیہ کی باریکیوں

کا احاطہ کیے ہوئے ہے، وہاں ان کے حالات سے متعلق نہایت ضروری اشارات تک کی کمی افسوس ناک حد تک کھٹکتی ہے۔ تاہم یہ کہنا پڑے گا کہ انھوں نے جو کچھ بھی لکھا ہے پوری ذمہ داری سے لکھا ہے۔ چنانچہ ان کا کہنا ہے میں نے تعلیمیہ کے رد میں اس وقت تک قلم کو جنبش نہیں دی جب تک کہ ان کی کتابوں کا پوری طرح مطالعہ نہیں کر لیا، اور ان کے ان مضامین و مقالات پر گہری نظر نہیں ڈالی، جن سے ان کے افکار و تصورات پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ یہی نہیں جب تک ان عجیب و غریب اور جدید ترین اقوال و کلمات سے واقفیت حاصل نہیں کر لی جن کو ان کے معاصرین کی ذہنی قوتوں نے جنم دیا اور جو اس وقت کے اضمحلی حلقوں میں دائر و سائر تھے۔ اس ذمہ داری کا اندازہ اس واقعہ سے لگائیے کہ جب غزالی کی یہ کتابیں شائع ہوئیں تو بعض اہل حق نے ان کو طعنہ دیا "آپ نے جس انداز سے ان کے دلائل کا تذکرہ کیا ہے اور جس وضاحت سے ان کے شبہات کی ترجمانی فرمائی ہے اس سے ان کے مذہب کی بالواسطہ تائید ہوتی ہے۔" مگر غزالی کا بچا تلامذہ اس کے جواب میں یہ لکھا کہ:

لا یدکن الجواب الا بعد
جواب کے تعلق سے اس وقت تک پورے نہیں
الحکایۃ۔
ہوتے جب کہ خصم کی بات کو پوری طرح پیش نہ کیا جائے۔

تعلیمیہ کی تاریخ پر ایک اجمالی نظر

آئیے تعلیمیہ کے عقائد و تصورات کی تشریح سے پہلے ان کی تاریخ پر ایک اجمالی نظر ڈالتے چلیں۔

تعلیمیہ یا اسمعیلیہ کا تعلق جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں جناب اسمعیل سے ہے، اور اس کے یہ معنی ہیں کہ ان کا آغاز دوسری صدی ہجری میں ہو چکا تھا۔ یہ شیعیت ہی کی ایک شاخ ہے۔ لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ اس کے عقائد و تصورات کا نقشہ کم از کم ابتدائی دور میں شیعیت سے زیادہ مختلف نہیں ہو سکتا۔ اس کے بارہ میں غلط فہمیوں

کا ایک طوفان بپا ہے۔ بلو شے نے قطعی طور پر انھیں خارج از اسلام سمجھا ہے۔
 ریناں بھی اس سے متفق نظر آتے ہیں، اور ان کے علاوہ کچھ اور مستشرقین بھی
 ہیں جن کی روش حد و انصاف سے مٹی ہوئی نظر آتی ہے۔ چنانچہ ان میں بعض تو
 کھلم کھلا اس بنا پر ان کو مورد طعن و تشنیع قرار دیتے ہیں اور ان کی تصویر کو انتہائی
 گستاخی کی شکل میں پیش کرتے ہیں کہ انھوں نے بھی عیسائیت کے خلاف صلیبی لڑائیوں
 کے زمانہ میں ایک منظم گروہ کی حیثیت میں حصہ لیا تھا۔ حالانکہ یہ قطعی درست نہیں
 کیونکہ تاریخ سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ سلجوقیوں کی شمشیر خارا شہ کاف نے صلیبی
 فوجوں کے قلع قمع کرنے میں پوری پوری جدوجہد کی لیکن اسماعیلیہ عاۃ و نقبانے
 بھی اس سلسلہ میں کوئی قدم اٹھایا اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ بارے اب اسماعیلیت
 سے متعلق مستشرقین کی رائے بدلی ہے اور ان کے انداز میں اچھی خاصی تحقیق اور
 ہمدردی کی بھٹک پائی جاتی ہے۔

غلط فہمیوں کے اسباب

اس گروہ کے ارد گرد غلط فہمیوں کے جالی کیوں بنے گئے اور کیوں ان کے
 عقائد و افکار علم و تحقیق کی روشنی میں نہ آ سکے، اس کے کئی اسباب ہیں۔ پہلا اور
 اہم سبب قرامطہ کا خروج اور ان کی فتنہ سامانیاں ہیں۔ اس کو شیعیت کی بالعموم
 اور اسماعیلیت کی بالخصوص نہ صرف شاخ بد سمجھنا چاہیے بلکہ بد نصیبی بھی قرار دینا
 چاہیے انہی کی وجہ سے یہ دونوں گروہ دنیا کی نظروں میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے
 مطعون ہو گئے۔ ان کا آغاز کوفہ سے ہوا، اور پھر حقوڑے ہی عرصہ میں یہ یمن
 اور شام کے اطراف و جوانب تک پھیل گئے۔ عباسی خلیفہ معتضد نے ۲۷۹ھ میں
 ان کی سرکوبی کی کوشش کی مگر اس کے انتقال کے بعد ۲۸۹ھ میں ان کو دوبارہ
 سر اٹھانے کا موقع ملا، اور ۳۱۱ھ میں انھوں نے تاخت و تاراج اور لوٹ مار
 کا وہ بازار گرم کیا، اور مکہ معظمہ میں اس بے دریغی سے حجاج کو قتل کیا اور شہاز کی

بے حرمتی کی کہ پورے عالم اسلامی میں ان کی ہونا کیوں سے کھرام پج گئی۔

ان کے عقائد کی تفصیل جو نو بخشتی نے بیان کی ہے مختصراً یہ ہے کہ یہ آنحضرتؐ کے بعد صرف سات ائمہ کے قائل ہیں۔ یعنی حضرت علیؑ سے لے کر جناب جعفر صادقؑ تک پچھ ائمہ ہوئے اور ساتویں محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق ہیں۔ حضرت جعفر صادقؑ کے متعلق ان کی یہ رائے تھی کہ امامت ان کی زندگی ہی میں منقطع ہو کر ان کے بیٹے کے حصے میں آگئی تھی۔ نبوت کے بارہ میں ساری شیعہ اور سنی دنیا سے الگ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ جس دن خم غدیر میں آنحضرتؐ نے جناب علیؑ کو اپنا وصی ٹھہرایا، اسی دن آپؐ نبوت و رسالت کے منصب سے سبکدوش ہو گئے اور یہ منصب حضرت علیؑ اور ان کی اولاد کے سپرد ہوا، اور اس کا منطقی نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے بعد آپؐ کی حیثیت متبوع اور مطاع سے گر کر معاذ اللہ علی کے تابع اور اطاعت شمار کی ہو گئی۔ جب کوئی گروہ گمراہانہ تاویلات کے بل پر زندگی بسر کرنا شروع کر دے اور اس کے سامنے کوئی محکم اور استوار دنیا و اجتہاد و فکر کی نہ رہے تو پھر اس میں معقولی اور غیر معقول کا امتیاز اٹھ جاتا ہے۔ چنانچہ انہی میں ایک گروہ بد بخت ذمبیہ کا پیدا ہوا جس نے آنحضرتؐ کی مذمت کرنے سے بھی دریغ نہ کیا اور ان کی مخالفت اس بنا پر شروع کر دی کہ ان کو مامور تو ٹھہرایا گیا تھا کہ حضرت علیؑ کی الوہیت کی تبلیغ کریں مگر انھوں نے الٹا اپنی نبوت کا اعلان کر دیا۔ اثنیہ حضرت علیؑ اور آنحضرتؐ دونوں کی الوہیت پر ایمان رکھتے تھے۔ نصوص اور تصریحات کتاب و سنت سے متعلق ان کا عقیدہ یہ تھا کہ ہر ظاہر و باطن کی اہمیت کا نشان ہے۔ لہذا اصل مقصود باطن کی اطاعت ہے۔ ظاہر کی نہیں اس پر مستزاد یہ کہ ظاہر کی اطاعت کو یہ ایک گونہ عذاب تصور کرتے تھے۔

اسمعیلیہ اور سینٹ پال

ان کے عقائد کا یہی وہ تاریک رخ تھا جس کو اشعری نے مقالات الاسلام میں

میں پیش کیا، اور ابن حزم، شہرستانی اور ان کے دوسرے مضموم نے جس کی تائید کی۔
 ”ظواہر پر عمل پیرا ہونا ایک گونہ عذاب ہے۔“ یہ فقرہ جس ذہنیت کی غمازی کر رہا
 ہے وہ اہل علم سے پوشیدہ نہیں۔ یہ قریب قریب وہی بات ہے جس کو سینٹ
 پال نے کہا۔ یہ پہلے کٹر یہودی تھا اور محض اس لیے عیسائیت کو مان لینے پر مجبور
 ہوا تھا کہ اس طرح وہ آسانی سے اپنے افکار و خیالات کی اشاعت کر سکتا تھا۔
 اور یہ عجیب اتفاق ہے کہ جس طرح مسیحیت میں شریعت و قانون کی تحقیر ایک
 یہودی الاصل عیسائی کے ہاتھوں انجام پذیر ہوئی۔ اسی طرح قرامطہ میں بھی
 مبتدعانہ خیالات و افکار کی اشاعت انہی یہودیوں کے ذریعہ ہوئی جنہوں نے
 ازراہ مکہ و ریاء اسلام کا لبادہ اوڑھ لیا تھا اور چاہتے یہ تھے کہ اسلام سے اس کی
 بڑھتی ہوئی فتوحات کا انتقام لیا جائے۔ یہودیوں نے اس سوچی سمجھی سکیم پر کب
 عمل شروع کیا اور کب اس منتقاناہ ذہنیت کے لیے جدوجہد شروع کی۔ اس کا
 سراغ اسلامی دور کے آغاز ہی میں ملتا ہے۔ چنانچہ عہد عثمانی ہی میں عبداللہ بن
 سبا نامی ایک ایسا شخص پایا جاتا ہے جو یمن کا یہودی تھا اور محض اس وجہ سے اس
 نے اسلام کے آغوش میں آنا منظور کر لیا تھا تا کہ مسلمانوں میں ملحدانہ عقائد کی
 تبلیغ و اشاعت کر سکے اور منتقاناہ یہودی ذہنیت کی تسکین کا سامان مہیا کر سکے
 اور یہ واقعہ ہے کہ اپنے اس مشن میں یہ بڑی حد تک کامیاب رہا۔ اس نے سب
 سے پہلے حضرت عثمانؓ کے خلاف خفیہ جمعیت کی بنیاد رکھی۔ اسی نے الوہیت
 علیؓ کا اعلان کیا اور اسی نے اول اول رجعت کے تصور کی اشاعت کی۔ اور
 ان تمام بدعتی تصورات کو پھیلا یا کہ جس کی صدائے بازگشت کسی نہ کسی حد تک تمام
 منہرفانہ عقائد میں سنائی دیتی ہے۔ ابن حزم نے اس کے اس قول کو نقل کیا ہے:
 العجب ممن یصدق ان
 عیسیٰ یرجع و یکنب ان
 محمد ایرجع۔
 تعجب ہے ان لوگوں پر جو اس بات کی تصدیق تو
 کرتے ہیں کہ عیسیٰ پھر لوٹ کر آئیں گے لیکن یہ نہیں
 مانتے کہ آنحضرتؐ بھی دوبارہ تشریف لائیں گے۔

اس مرحلہ پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے اسلامی فرق و احزاب کے بارے میں ایک بزرگ کا جو حکیمانہ تجزیہ نقل کیا ہے اسے دہرا دیا جائے کہ مذہب و عقائد میں جہاں جہاں بگاڑ نظر آتا ہے وہ براہ راست یہودیت کا پیداکر دہ ہے اور عبادت و زہد میں جو خرابیاں دکھائی دیتی ہیں ان میں عیسائیت کا ہاتھ کار فرما ہے۔

شیعی فرقوں کی گونا گونی

دوسرا سبب جس کی وجہ سے اسمعیلی عقائد و ایمانیات کے خدو خالی کی ٹھیک ٹھیک تعین مشکل ہو گئی یہ ہے کہ حضرات اہل تشیع میں فرقوں اور گروہوں کی وہ کثرت اور رنگارنگی ہے کہ باہمی امتیاز دشوار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نو بختیابا شیعی محقق بھی جس نے کہ شیعہ اختلافات پر 'فرق الشیعہ' نامی بلند پایہ کتاب لکھی ہے التباس کا شکار ہوئے بغیر نہیں رہ سکا۔ اس نے اسمعیلیہ اور خطابیہ کو باہم متحد قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ خطابیہ کا ایک گروہ محمد بن اسمعیل کی جماعت میں شریک ہو گیا تھا۔ یعنی اس کے خیال میں وہ مذہب جو بعد میں اسمعیلیہ کے نام سے مشہور ہوا خطابیہ اور اسمعیلیہ کے اختلاط کا نتیجہ تھا۔ حالانکہ دونوں کے عقائد میں بڑا فرق ہے۔ خطابیہ جناب جعفر صادق کی اطاعت کا دم بھرتے تھے اور انھیں بعینہ خدا سمجھتے تھے۔ اور ابوالخضاب محمد بن ابی زینب کو ان کا بنی اور رسول ظاہر کرتے تھے۔ یہی نہیں اعمال میں، محرمات و خواہش کے ارتکاب میں انھیں قطعاً جھجک نہیں محسوس ہوتی تھی کیونکہ اوامر و نواہی سے متعلق ان کا نقطہ نظر تمام شیعی فرقوں سے بالکل جدا تھا۔ قرآن کی تاویل و تشریح کے متعلق ان کا نقطہ نظر عجیب و غریب تھا۔ ان کا کہنا تھا جہاں جہاں اس میں کسی عبادت یا نیکی کا ذکر آیا ہے اس سے مراد تو اہل بیت کی کسی مسلمہ شخصیت سے تنک و اعتنا ہے اور جہاں جہاں کسی برائی سے روکا گیا ہے وہاں ایسے اشخاص مراد ہیں جو ائمہ اہل بیت

کے دشمن ہیں۔ لطف یہ ہے کہ جناب جعفر صادق کو جب یہ معلوم ہوا کہ ابوالخطاب ان کے نام پر لوگوں کو گمراہ کر رہا ہے تو انھوں نے اس کو اپنی صحبت و رفاعت سے محروم کر دیا اور اس کے ان خرافات کی تردید کی۔ غرض یہ ہے کہ خطابیہ و اسمعیلیہ کے عقائد و تصورات میں بنیادی اختلافات ہیں۔

تیسرا اور سب سے اہم سبب اس سلسلہ کا یہ ہے کہ تمام شیعہ جماعتوں نے بالعموم اور اسمعیلیہ نے بالخصوص ہمیشہ ستر و اخفا کے اصول پر عمل کیا۔ اپنے عقائد و افکار کو چھپایا اور کتابوں کو منظر عام پر لانے سے احتراز کیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے متعلق کبھی بھی متوازن اور سچی تلی رائے قائم نہ ہو سکی۔ کیونکہ جب یہی حضرات اپنے مذہب کی صحیح تصویر لوگوں کے سامنے پیش نہیں کریں گے تو دوسروں کو کیا پڑی ہے کہ حقیقت حال کی تحقیق کریں اور اصل عقائد کا کھوج لگائیں۔ سوال یہ ہے کہ ستر و اخفا (Occultism) کا یہ سیلان ان میں کیوں پیدا ہوا۔

ستر و اخفا کے دوائی

ظاہر ہے کہ یہ سوال صرف اسمعیلی مذاہب ہی کا نہیں بلکہ تمام قدیم مذاہب اور تہذیبوں کا بھی ہے اور اس کا گہرا تعلق مذہبی نفسیات سے بھی ہے۔ تو میں جب بھی زندگی کے اس دور میں داخل ہوتی ہیں۔ جب تہذیب و مذہب کی اصل اور عمومی روح گم ہو جاتی ہے۔ جب علم کی اشاعت ایک محدود حلقے میں سمٹ کر رہ جاتی ہے اور دینی تربیت کا کوئی جمہوری اہتمام نہیں ہو پاتا۔ جب کچھ ہشیار لوگ اجارہ داری قائم کر لینے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ یا دوسرے لفظوں میں جب مذہب و دین قوتِ محرکہ کی حیثیت سے باقی نہیں رہتا بلکہ عمل پر وگرام کے بجائے صرف اسرار و معارف، اور ظلم و تفاؤل کا مترادف ہو کر رہ جاتا ہے، تو اس وقت کچھ گروہ، کچھ اشخاص اور جماعتیں ایسی پیدا ہو جاتی ہیں جو حدود و رتبہ ستر و اخفا کے کام لیتی ہیں، اور حقائق و معارف اور اسرار و

رموز دین کو جاننے کا دعویٰ کرتی ہیں اور سادہ لوح عوام کو یقین دلاتی ہیں کہ علم و عرفان کے خفیہ خزائن پر صرف انہی کا قبضہ ہے۔ ہندوؤں کی قدیم تاریخ میں پروہتوں کا وجود اسی حقیقت کا جیتا جاگتا ثبوت ہے۔ یہودیوں میں ربی اور مشرکین عرب میں کاہن اسی دور کی نشانیاں ہیں۔ ستر و اخفا کی ایک وجہ انسان میں رازداری اور راز جوئی کا فطری جذبہ بھی ہے، اور یہ خیال بھی ہے کہ کسی چیز کو عام نگاہوں سے چھپا کر رکھنے سے اس کی قدر و قیمت کہیں بڑھ جاتی ہے، اور اس کو دیکھنے اور پانے کا جذبہ نسبتاً زیادہ طاقتور ہو جاتا ہے۔ اس جذبہ کو مذہبی نفسیات کی روشنی میں دیکھیے تو معلوم ہو گا کہ ان تمام مذاہب و تصورات نے اس سے خوب خوب کام لیا ہے جو تجربہ کی کسوٹی پر پورے نہیں اتر سکتے۔ جو عقل و دانش کے معیاروں کا ساتھ نہیں دے سکتے اور جو زندگی کے ٹھوس حقائق کا مقابلہ کرنے کی طاقت سے محروم ہیں۔ یا جن خیالات کے اظہار میں کوئی اخلاقی قباحت یا گریز ہے۔ یا جن میں ایسی تعلیمات ہیں جو عوام کے اخلاقی شعور سے صراحتاً ٹکراتی ہیں۔ ان تمام صورتوں میں ستر و اخفا کے دواعی کے لیے معقول وجہ بوجاز پائی جاتی ہے کیونکہ اس سے ان میں ایک گونہ کشش پیدا ہو جاتی ہے، اور ہر شخص جاننا چاہتا ہے کہ یہ مذاہب و تصورات کن تعلیمات کے حامل ہیں، اور پھر جب جستجو و طلب اور محنت و کاوش کے بعد یہ تعلیمات ایک خاص ترتیب اور رازداری کے ساتھ اس کے سامنے آتی ہیں تو یہ زیادہ موثر ثابت ہوتی ہیں۔

ستر و اخفا (Occultism) کی ان توجہات سے ممکن ہے کوئی مطمئن نہ ہو۔ مگر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اول اول بنو امیہ کے انسانیت سوز مظالم نے شیعی ائمہ کو، جن کی اکثریت خود اہل السنۃ کے حلقوں میں عزت و توقیر سے دیکھی جاتی تھی، مجبور

کیا کہ وہ اپنی سرگرمیوں کو پوشیدہ رکھیں اور تقیہ سے کام لیں، اور اسی تقیہ
 نے جو ایک مجبوری تھی اور ایسی مجبوری تھی کہ اس کو بالکل جائز شرعی مجبوری
 سے تعبیر کیا جاسکتا ہے مستقل طور پر شیعہ ثقافت کا درجہ حاصل کر لیا اور ان
 کے تمام گروہوں و فرقوں کا طرہ اختیار قرار پایا۔ یہ صحیح ہے کہ بنو امیہ
 کے دور میں مسلمانوں کو بے نظیر سیاسی استحکام حاصل ہوا۔ یہ بھی درست ہے
 ان کی بدولت اسلامی فتوحات کا دائرہ حد درجہ وسیع ہوا۔ اس میں
 بھی شبہ نہیں کہ انھوں نے عربی عصبیت کو قائم رکھنے میں بڑا کام کیا اس میں
 فقہ، حدیث اور علوم و فنون کی اشاعت کے سلسلہ میں ان کی خدمات بہت
 ہی تابناک ہیں مگر ملوکیت کی جس بھیانکہ شکل کو انھوں نے اسلامی ذہن و
 فکر پر مسلط کیا، وہی اختلافات میں جس تشدد و تعصب کا وہ موجب ہوئے اور
 جس طرح انھوں نے اپنے مخالفین کو ظلم و استبداد کا تحفہ مشق بنایا، کوئی معقول
 اور انصاف پسند شخص اس کی تعریف نہیں کر سکتا۔ گوہراری رائے میں ان
 مظالم کا بھی پس منظر ہے۔ اگر حضرت عثمانؓ شہید نہ ہوتے یا شیخین کے بعد
 حضرت علیؓ کو بالاتفاق خلافت کی ذمہ داریوں کو سنبھالنے کا موقع نہ دیا
 جاتا تو بعد میں ابھرنے والے ان تمام فتنوں کا ستر باب ہو جاتا اور اسلامی
 تاریخ بالکل ہی دوسرے انداز میں مرتب ہوتی۔ حضرت عمرؓ کی شہادت
 کے بعد حضرت علیؓ کے استحقاق کو تسلیم نہ کرنا ہمارے نزدیک ایسی چوک
 یا سہو تھا جس کی مسلمانوں نے بڑی گراں قیمت ادا کی اور خدا ہی بہتر جانتا
 ہے کہ اور کتنی قیمتیں ادا کرنی پڑیں۔ یہی نہیں ان کی جبین سلطوت پر یہ ایسی سیاہی
 ہے جو کسی معذرت اور جواب سے دور ہونے والی نہیں۔ مزاج و فکر کا
 اختلاف کیسے یا اخلاقی جرأت کے تفاوت سے تعبیر کیجئے، یہ عجیب بات ہے
 کہ جہاں شیعہ گروہوں نے بنی امیہ کے ظلم و جور کے مقابلہ میں تقیہ کا موقف
 اختیار کیا، اور اس کو اپنی جماختی پالیسی کا جز بنایا، وہاں ان کے براہ راست

مخالفینِ خوارِ ج نے جن پر کم سختیاں ہرگز نہیں ہوئیں، اس نظریہ کی حمایت کی کہ حفاظتِ دین کے سلسلہ میں جان، مال اور آبرو کی قربانی کوئی چیز نہیں! اور اس نظریہ میں یہ اس درجہ مخلص تھے کہ اس سے ان کی فقہ بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہی۔ یعنی فقہی مسائل میں بھی دین کی اس اہمیت کو انھوں نے نظر انداز نہیں کیا۔

چنانچہ ان کے ہاں مسئلہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں مشغول ہو اور اس کے مال و متاع پر سرکہ و غصہ کی نیت سے کوئی مجرم ہاتھ ڈال دے تو یہ قطعی جائز نہیں کہ نماز توڑ دی جائے اور اس کا پیچھا کیا جائے کیونکہ تعلق باللہ ہر حال تعلق باللہ دنیا سے زیادہ اہم اور زیادہ قیمتی شے ہے۔

خیر ہم یہ بتا رہے تھے کہ اسمعیلیہ سے متعلق غلط فہمیوں کے جو بادل چھائے ہوئے ہیں ان کے وجوہ و اسباب کیا ہیں۔ مگر اس بحث پر تفصیل کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان غلط فہمیوں کے ازالہ کی سرے سے کوئی صورت ہی نہیں ہے۔ تحقیق اس سوال کی غرض سے ہمیں سب سے پہلے فاطمی عہد کا جائزہ لینا چاہیے اور یہ دیکھنا چاہیے کہ ان لوگوں کو برسوں کی کوششوں اور آرزوؤں کے بعد جب اپنی سلطنت قائم کرنے کا موقع ملا، اور صدیوں کی کشاکش اور لڑائیوں کے بعد جمہوریت و بلوکیت سے ذرا مختلف خالص شیعہ انداز کی ریاست کی وائے بیل ڈالنے کا اتفاق ہوا تو انھوں نے کس نوع کے خیالات و افکار کی اشاعت کی اور بغیر کسی تعصب کے کس حد تک تہذیب و ثقافت کے قافلوں کو آگے بڑھانے میں مدد دی۔

فاطمیین کا شجرہ نسب اور ان کی ثقافتی ترقیاں

ہم فاطمین کے نسب و شجرہ کے بارہ میں جو عہد عباسی میں بحثیں ہوئیں اور اعتراضات کیے گئے ان سے کوئی سروکار نہیں رکھتے اور دسے سیاسی

اس رائے سے مستحق ہیں کہ ان کے اس دعویٰ کو مان لینا چاہیے کہ ان کا نسب تعلق بہر حال حضرت علیؑ سے ہے۔ ان کی حکومت کا دائرہ اختیار افریقہ و مغرب کے علاوہ جزیرہ صقلیہ تک پھیلا ہوا تھا۔ ان کی فوجوں نے کئی بار اٹلی کے ساحلی مقامات کو بھی اپنی تگ و تاز کا مرکز و محور قرار دینے کی کوشش کی تھی مگر کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ مصر کو خصوصیت سے انھوں نے اپنا علمی مستقر ٹھہرایا۔

مستشرقین نے ان کے عہد حکومت میں جو ثقافتی ترقیاں ہوئیں ان کی دل کھول کر تعریف کی ہے۔ ان کے سنگین محلات، شہروں میں نہروں کا انتظام غلہ اور اناج کے ذخائر، سونے چاندی اور پتھر کے برتن، صندل اور آبنوس کا سامان آرائش اور مشک و عنبر کی شمیم انگیزیاں وہ چیزیں ہیں جن سے فی الواقع ان کے تمدنی ذوق کا اندازہ ہوتا ہے، اور معلوم ہوتا ہے ان کے مذہبی تصورات کس حد تک تمدن کی گہا گہیوں سے ہم آہنگ تھے۔ ان کی فیاضی اور رعایا دوستی کا کیا حال تھا؟ اس کو اس واقعہ کی روشنی میں ملاحظہ کیجئے کہ ایک مرتبہ معر نے افریقہ کا تمام خراج جو ہزاروں اونٹوں پر لاد کر آیا تھا رعیت میں تقسیم کر دیا۔ ان کے عہد خلافت میں ایک روایت یہ قائم ہو گئی تھی کہ غنہ بیوں کو ہزار ہا دینار کے کپڑے مفت دیے جاتے اور اس داد و دہش میں گرمیوں اور جاڑوں کی رعایت بھی برابر ملحوظ رکھی جاتی۔ قرامطہ کی بدتمیزیوں کے برخلاف مساجد کی حرمت و اجلال کا خاص طور پر خیال رکھا جاتا اور ان کے اخراجات پر بے دریغ روپیہ صرف کیا جاتا۔ ان کے عہد کی تعمیر شدہ مسجدوں کے آثار اس وقت بھی موجود ہیں۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ ان کا ذوق جمالیات کس درجہ پختہ تھا، اور اللہ کے گھروں سے ان کے شغف کا کیا عالم تھا۔

علوم حکمیہ سے ان کے لگاؤ کے دو چمکتے ہوئے ثبوت یہ ہیں۔ ایک

"اخوان الصفا" ایسا بے نظیر فلسفیانہ مجموعہ افکار جن کی تدوین میں اس عہد کے متعدد حکماء نے حصہ لیا، اور وہ سرے جامع ازہر کی تاسیس جو چوتھی صدی ہجری میں اس بنا پر معرض وجود میں آئی تاکہ اہل بیت کے علوم دین کی تبلیغ و اشاعت اور تدریس و تعلیم کا باقاعدہ اہتمام کیا جائے۔ جامعہ ازہر کا ذکر ہم نے خصوصیت سے اس بنا پر کیا ہے کہ اس ادارہ کے فیوض کا سلسلہ اب تک جاری ہے ورنہ اس کے علاوہ بھی کئی جامعات کی تاسیس کا ذکر کتب تاریخ میں ملتا ہے۔ مثلاً جامعہ راشدہ کی بنیاد ۳۹۲ھ میں رکھی گئی۔ اس میں چاندی کے تنور اور بھاری بھر کم قندیلیں آویزاں کی گئیں اور اس کی محراب کا رُخ مشہور ہدایت دان علی بن یوسف نے متعین کیا۔ اسی طرح جامعہ حاکم۔ جامعہ قراخہ۔ جامع الرصد وغیرہ کے بارے میں تفصیلات ملتی ہیں۔ اخوان الصفا ۱۵ مقالات کا مجموعہ ہے جس میں اس حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ دین اور علوم عقلیہ میں تطبیق ممکن ہے۔ اس میں جس انداز سے نوافلاک و نیرت کے سانچے میں اسلامی تعلیمات کو ڈھالا گیا ہے اس کی تائید ہم نہیں کر سکتے۔ مگر یہ کہیں گے کہ یہ اس لحاظ سے ضرور ایک خدمت ہے کہ اس میں اسلامی تعلیمات اور فلسفہ پر ایک وقت پہلو بہ پہلو نظر ڈالی گئی ہے اور اس خیال کی تردید کی گئی ہے کہ مذہب و عقل میں حقیقت کوئی منافات پائی جاتی ہے۔ یہ نقطہ نظر نہ صرف فی نفسہ نہایت صحیح ہے بلکہ اتنا اہم ہے کہ اس کی نشاۃ جدید کا دار و مدار اسی پر ہے۔ ان کے دینی تعصب کا چرچا ان کے مخالفین نے بہت کم کیا ہے اور راجح الوقت اسلامی حکومتوں کے خلاف ان کی سازشوں اور غیر انسانی حرکات کو بہت اچھا لایا ہے، اور اس میں بڑی حد تک صداقت بھی ہے۔ مگر دیکھنا یہ ہے کہ جب اقتدار ان کے ہاتھ میں آیا۔ جب کشیدگی کے اسباب کم ہوئے اور سنجیدگی سے انھوں نے اپنے لیے ایک طریق عمل وضع کرنے کا فیصلہ کیا تو اس وقت ان کے طرز عمل میں کیا تبدیلیاں ہوئیں۔ مورخین نے

تصریح کی ہے کہ فاطمی سلاطین نے اپنے دور حکومت میں اچھی خاصی سلامت روی اور رواداری کا ثبوت ہم پہنچایا۔ جس کا ثبوت حاکم بامر اللہ کا یہ اعلان ہے کہ شیخین پر لعن لعن نہ کیا جائے۔ علاوہ ازیں ان کی بے نقصبی کا اس سے بھی اظہار ہوتا ہے کہ فقہ مالکی کی تعلیم و تدریس کی بھی انھوں نے بغیر روک ٹوک کے اجازت دے دی، جس کے یہ معنی ہیں کہ اہل السنۃ کے طریق تعلیم اور فقہ کی حفاظت کی ذمہ داری انھوں نے تسلیم کر لی اور اس طرح اس خلیج کو اپنے کی انھوں نے مخصوص نہ کوشش کی جس کو صدیوں سے شیعہ سنی مناقشہ نے وسیع تر کر کے رکھ دیا تھا۔

اسمعیلی تاریخ کے تعمیری پہلو

ایک اہم سوال ان کے عقائد و اعمال کے متعلق یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا انھوں نے تاریخ میں صرف تخریب کا روپ دھارا ہے اور اسلامی اقدار کی عملاً مخالفت ہی کی ہے یا ان کے دلوں میں بھی اسلامی اخلاق، اسلامی نظام حیات اور اسلامی اقدار کو نافذ کرنے کا جوش اسی طرح موجزن تھا جس طرح ایک صحیح الحیال اسلامی جماعت میں ہو سکتا ہے؟

اس کے جواب میں ذرا رواداری سے کام لینا ہو گا۔ جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں جب تک اسمعیلیہ کی حیثیت ایک مخالف پارٹی کی سی رہی انھوں نے وہ سب کچھ کیا دھرا جس سے ان کے مخالفین کی تائید ہوتی ہے اور جس سے کہ مذہب و اخلاق سے ان کی بے گانگی کا ثبوت ملتا ہے۔ مگر جو نہی جذبات میں تسکین پیدا ہوئی، مخالفانہ جذبے سر و پڑے اور ٹھنڈے دل و دماغ سے ان کو سوچنے کا موقع ملا تو انھوں نے دیکھا کہ بحث و تحقیق اور دعوت و تبلیغ کے منفی ہتھکنڈے بے کار ہیں اور اسلامی معاشرہ کی اصلاح کا مسئلہ ایسا ہے جو ان کی توجہ کا خصوصیت سے طالب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں

نے بے پردگی اور عورتوں کی آزادہ روی کو سختی سے روکا۔ چنانچہ حاکم بامر اللہ کے اس فعل سے آج بھی رو نگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں کہ اس نے محض اس لیے ایک حمام کے دروازے چنوا دیے اور عورتوں کو زندہ و زن کر دیا کہ وہاں سے ان کے چھپوں کی آوازیں آرہی تھیں۔ بلاشبہ یہ سختی ظالمانہ ہے۔ کیونکہ حمام میں غسل کرنا اور چند لمحے وہاں مہشی ٹھٹھوں کے لیے بیٹھ جانا اس وقت کی تہذیب کا حسین پہلو تھا مگر اس کو محض جذبہ اصلاح کی روشنی میں دیکھیے، اور اس خیال سے ملاحظہ کیجیے کہ کیا ایک قدامت پسند سنی حاکم معاشرتی اصلاحات میں اس سے زیادہ کٹر بن کا ثبوت دے سکتا ہے۔

یہ ان کی زندگی کا ایک رخ ہے جس سے ان کے علمی ذوق، ان کے تمدنی کارنامے، ان کی رواداری اور جذبہ اصلاح کا اندازہ ہوتا ہے۔

ان کے عقائد

ان کے صحیح صحیح عقائد کیا ہیں؟ ان کی تعین کے لیے بھی ہمیں عہد فاطمی کے مصنفین اور اہل علم ہی کی کتابوں سے استفادہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ یہی وہ زمانہ ہے جب اطمینان سے ان لوگوں کو اپنے علوم و افکار کی طرف ملوث ہونے کا موقع ملا۔ اسی عہد میں انھوں نے بڑے بڑے کتب خانے قائم کیے۔ مجالس کا انتظام کیا۔ غور و فکر کے سلسلے متعین کیے اور دعا و تبلیغ کی طرح ڈالی۔ مستشرقین اور عام سنی علما ان کے عقائد کے ضمن میں اس فرق کو بالعموم ملحوظ نہیں رکھتے کہ ان کے ہاں بھی دوسروں کی طرح کچھ فرقے بدعات و انحراف کی طرف مائل ہیں اور اعتدال و توازن کے جاوہ مستقیم سے ہٹے ہوئے ہیں اور ان میں بھی قدامت اور متاخرین کی تقسیم کار فرما ہے۔ اس لیے اگر حقیقتہً ان کے عقائد و ایمانیات کا سراغ لگانا ہو اور بحث و مناظرہ مقصود نہ ہو تو فکر و نظر کے گوشوں کو صرف انھیں نصریحات و حقائق تک محدود رکھنا

ہو گا جو خود ان کے ہاں مستند ہیں، اور جن میں بدعی افکار اور ملحدانہ تصورات کی آمیزش پائی نہیں جاتی۔ عموماً مورخین اور ان کے مخالفین نے الزام لگایا ہے کہ یہ اپنے امہ کو اللہ اور خدا تصور کرتے ہیں اور انبیاء علیہم السلام سے کہیں اعلیٰ و فائق مانتے ہیں۔ نیز انھیں فنا و ہلاک کے ہمہ گیر قانون سے مستثنیٰ سمجھتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں کہ کائنات کے تمام اسرار و رموز ان پر منکشف ہیں اور کوئی چیز بھی ان کی نظروں سے اوجھل اور مخفی نہیں۔

عہد

یہ الزام اس حد تک صحیح ہے کہ شیعی نفیات دینی کا جہاں تک تعلق ہے اس میں لگاؤ اور محبت کی جو کیفیتیں امہ اطہار کے ساتھ وابستہ ہیں وہ حد سے زیادہ ہیں۔ اس حد تک بھی صحیح ہے کہ چند بدعی اور ملحدانہ فرقوں نے امہ کو بر ملا الوہیت کی کرسی اجال پر بٹھایا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے ہم بتا چکے ہیں۔ لیکن عہد فاطمی کے مستند علما کی کتابوں سے اس الزام کی تائید نہیں ہو پاتی۔ بلکہ ان میں ایسی تصریحات ملتی ہیں جن سے ان سب باتوں کی واضح طور پر تردید ہوتی ہے، اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ امہ کو اہل سنت کی طرح دائرۂ بشریت سے خارج نہیں سمجھتے۔ انبیاء کا ہم رتبہ قرار نہیں دیتے اور علوم غیب کا وارث نہیں ٹھہراتے۔ اس سلسلے میں یہ عہد مطالعہ کے لائق ہے جو مقریزی اور بغدادی نے نقل کیا ہے کہ جب کوئی مستحب اسمعیلی دعوت کو قبول کرنا چاہتا تو اس سے اقتدار لیا جاتا کہ وہ خدا کی توحید کو تسلیم کرتا ہے۔ آنحضرتؐ کی رسالت کا مقرر ہے اور ان کی بندگی و عبادت کو مانتا ہے، اور اس بات پر ایمان رکھتا ہے کہ جنت و دوزخ کا وجود برحق ہے۔ نماز کی پابندی ضروری ہے۔ زکوٰۃ اور حج فرائض میں داخل ہیں۔ جہاد فرض ہے اور جملہ فرائض و سنن کی ظاہری و باطنی شرائط کے ساتھ پابندی لازمی ہے۔ کیا سنی اور شیعی اقتدار ذرا بھی اس سے مختلف ہو سکتا ہے۔ حضرت

علی کی الوہیت سے متعلق احمد حمید الدین کرمانی کا قول ملاحظہ ہو :

واما قول اصحابك انت
المعبود هو امير المؤمنين
كفرًا - تكاد السموات
تتفطرون تشق الارض، و
تخر الجبال هداً،
فما امير المؤمنين الا عبد الله
خاضعٌ وله طالع يسجد لوجه
الكوبه - ويعظمه غاية التعظيم
وباسمه يستفتح وعليه في
اموره يتوكل وامره اليه
ليفوض -

تھارے رفقا کا یہ کہنا کہ امیر المؤمنین معبود
ہیں کلمہ کفر ہے اور اس کی خطرناکیوں سے کچھ
مستعد نہیں کہ آسمان پھٹ پڑے۔ زمین شق
ہو جائے اور پہاڑ گر پڑیں۔ امیر المؤمنین
کی حیثیت، اس سے زیادہ نہیں کہ وہ اللہ
کے اطاعت شعار بندے ہیں۔ اسی کی
بارگاہ میں سجدہ کرنے والے اور بدرجہ غایت
اس کی تعظیم کرنے والے ہیں۔ نیز اسی کے
نام پر رب کام شروع کرتے ہیں۔ اسی پر
بھروسہ کرتے ہیں اور اسی کی طرف تمام امور
تفویض کرتے ہیں۔

کیا ائمہ غیب وان تھے؟

ائمہ کی غیب دانی کے متعلق ان کے کیا عقائد تھے؟ اس کے متعلق امیر
تیمم ابن امام معزؒ کے یہ شعر کافی ہیں :

وان جميع الغيب لله وحده
وما علمت منه الا لمة انما
ان کا ترجمہ یہ ہے۔ تمام نوع کا علم غیب خدا کے واحد کے لیے مخصوص ہے
اور پروردگار عالم جو بے نیاز اور یگانہ ہے جملہ برکات کا حامل ہے اور ائمہ نے
اس کے علم غیب سے براء راست کوئی حصہ نہیں پایا۔ ہاں اپنے پیچیدہ روزگار
اور پاکیزہ ثنائی کے البتہ علوم و معارف کی روایت کی۔

تبارك من رب ومن صمد وتر
رواه عن المختار جدهم الطهر

ائمہ کے بارے میں غلو و اغراق کی جو تھریکات پائی جاتی ہیں ان کا ذکر معتدل اور

متوازن اسمعیلی علما کی کتابوں میں نہیں ملتا بلکہ ان کی بعض بدعی اور مخرف شاخوں میں ملتا ہے۔ تاہم اس قدر مسلم ہے کہ ائمہ کے متعلق ان کے جو افکار ہیں وہ سنی تصور امامت سے بہت مختلف ہیں۔ اہل سنت کے کسی گروہ کے نزدیک ائمہ قطعی معصوم نہیں ہوتے۔ نہ وہ جن کا تعلق مختلف مدارس فقہ و حدیث سے ہے اور نہ وہ اقلیم سیاست و دین میں جن کا سکہ رواں ہے یعنی خلفائے راشدین تک میں لغزش و خطا کے امکانات مانے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس شیعہ دنیا میں بالعموم اور اسمعیلی نقطہ نظر سے بالخصوص ائمہ نہ صرف معصوم ہی ہوتے ہیں بلکہ بشری سطح سے کسی قدر اونچے بھی تسلیم کیے جاتے ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ انبیاء علیہم السلام کا درجہ ان کے مال نسبتاً فروتر ہے بلکہ اسی انداز سے یہ انبیاء کو بھی اہل نجات تصور کرتے ہیں اور اس کی وجہ غالباً عقیدت و محبت کے علاوہ نوافلاطونی فلسفہ کی ترویج و اشاعت ہے۔ یہ ائمہ کو محبت حق کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر دور میں اس کا پایا جانا ضروری ہے۔ ان کے نزدیک قوی سے قوی تر جگہانہ و لائٹل بھی چونکہ زندگی کی اثر آفرینیوں سے محروم ہیں اس لیے قدرتنا اس لائق نہیں ہیں کہ ان سے حق سبحانہ کی معرفت حاصل ہو سکے جو جائے خود حقی و قیوم ہے۔ اس کمی یا خلا کو ائمہ کا وجود کامیابی سے پورا کرتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی زندگی فی نفسہ زندہ برہان ہوتی ہے جس سے اللہ تعالیٰ کے علم و حکمت پر کامیابی سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریق استدلال بالکل وہی ہے جس سے مابعد کی عیسائیت نے کام لیا۔ اور بنا بریں الوہیت کے لیے ضروری کر دیا کہ انسان کی رشد و ہدایت کی خاطر وہ تجسید و تنزیہ کی بلندیوں سے نیچے اترے اور انسانی قالب اور بشری سانچے کی حد بندیوں کو قبول کرے کیونکہ اس کے بغیر عیسائیت کے نقطہ نظر سے محدود کا تعلق غیر محدود کے سمجھ میں آنے والا نہیں۔

تعلیل احکام یا اباحت

ایک شبہ اسمعیلیہ سے متعلق تعلیل احکام کا ہے یعنی یہ سمجھا جاتا ہے کہ

یہ اباحت کی طرف مائل ہیں اور نہ صرف یہ کہ احکام شریعت اور غلو اہر شریعت کو
غیر ضروری تصور کرتے ہیں بلکہ سرے سے اس کو کوئی دینی نیکی یا خوبی بھی قرار نہیں
دیتے اور کسی درجہ میں بھی ان کی اہمیت کے قائل نہیں۔ ہمارے نزدیک یہ
الزام بھی اسی لیے الجرا ہے کہ مستند اور غیر مستند میں فرق ملحوظ نہیں رکھا گیا اور
فاطمی عہد کے محتاط و متوازن مصنفین کو سچوڑ کر تحقیق و تفتیش کی بنیاد بدھی
اور منحرف فرقوں کی کتابوں پر رکھی گئی ہے۔

حکیم ناصر خسرو

حکیم ناصر خسرو کی کتاب کے اوراق ہمارے سامنے کھلے پڑے ہیں۔ ان میں
مسائل و احکام کی بالکل وہی ترتیب ہے اور ان کے مانتے پر اسی طرح زور
دیا گیا ہے جس طرح سنی اور شیعہ فقہ و حدیث میں دیا جاتا ہے۔ یاد رہے حکیم
ناصر خسرو پانچویں صدی ہجری کے ان جلیل القدر علمائے اہل بیت ہیں کہ
جن کو حجت کے موقر لقب سے نامتوب کیا جاتا ہے۔ ان کا اصلی میدان اگرچہ
ادبیات ہے تاہم اہل بیت کی مذہب کے شغف اور مطالعہ و تعلق کی بنا پر ان کی
دینی حیثیت سے بھی انکار ممکن نہیں۔ وجہ دین کے علاوہ زاد المسافرین،
سفر نامہ، سعادت نامہ، روشنائی نامہ، بستان العقول، سخاں و سخاں، دلیل المتحیرین
اور دیوان اشعار ان کی مشہور تصنیفات ہیں۔

وجہ دین سے متعلق بعض لوگوں نے اس نوع کے شہادت ظاہر کیے ہیں
کہ اس کا انتساب حکیم ناصر خسرو کی طرف صحیح نہیں۔ مگر یہ صرف شبہ ہی ہے اس
کی تردید کی کھلی ہوئی دلیل یہ ہے کہ مصنف نے اپنی تصنیف کا تذکرہ اپنی ایک
پرانی کتاب بیان الاولیاء میں خود کیا ہے۔ دوسرے اس میں ان کے طرز انشا
کی وہ تمام تریبیاں من و عن پائی جاتی ہیں جو ان کی تمام تصنیفات کا طرہ امتیاز
ہیں یعنی سادگی، سلاست اور حکیمانہ انداز بیان کی چاشنی۔ مدت ہوئی یہ کتاب

پر وغیرہ برائوں کی عنایت سے زیورِ طبع سے آراستہ ہو چکی ہے۔
 اس سے بھی بڑھ کر ہمارے دعویٰ کی تائید میں قاضی ابو حنیفہ النعمان
 کی مشہور کتاب "دعائم الاسلام" کو پیش کیا جاسکتا ہے جس کے حوالے جا بجا
 اسماعیلی کتب میں آئے ہیں۔ یہ فاطمی خاندان کے پہلے چار خلفاء کے معاہدہ
 تھے۔ یہ ایک زمانے میں اپنے علم و فضل کی وجہ سے مصر اور طبرستان میں
 قاضی القضاۃ کے عہدہ پر بھی فائز رہ چکے تھے۔ ان کی یہ کتاب اسماعیلی حلقوں
 میں عقائد و فقہ پر مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔

یہ پہلے مالکی تھے پھر اسماعیلی ہوئے بعض کی رائے میں پہلے سنی تھے پھر شیعہ
 حلقوں میں آئے۔ بہر حال ان کی علمی حیثیت میں کلام نہیں۔ یہ بیک وقت کامیاب
 فقہ، شیریں بیان خطیب اور بلند پایہ مورخ بھی تھے۔ ان کی تصنیفات کا دائرہ
 بہت وسیع ہے یعنی قریب قریب چوالیس کتابیں ان کی طبع و قاد کا نتیجہ ہیں۔
 ان کی عظمت کا اصلی راز یہ ہے کہ ادب و تاریخ میں بلند پایہ رکھنے کے ساتھ
 ساتھ دعوت "میں بھی ایک متعین مقام رکھتے ہیں۔

دعائم الاسلام کا پورا نام یوں ہے۔ "دعائم الاسلام فی بیان ما
 واقضایا و الاحکام"۔ اس کے مندرجات کے بارے میں بعد کوئی شخص یہ نہیں
 کہہ سکتا کہ اسماعیلی فقہ و احکام کی بنیاد یا سنی انداز سے بہت زیادہ مختلف
 ہے یا یہ گروہ تعطلی کا وسیلہ افزائی کرنے والا ہے۔ اس میں قرآن سے استناد
 بہت زیادہ روایت سے استدلال ہے اور استنباط و استدلال میں وہی جانا
 بوجہ طریق استعمال کیا گیا ہے جو تمام شیعہ فقہاء میں رائج و متعارف ہے اور ہر چند
 دلائل کی صحت و سقم پر بحث کی بڑی حد تک گنجائش ہے۔ تاہم یہ کتنا مشکل ہے کہ
 ان کے ہاں شرعی احکام کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔

مؤید شیرازی

اسماعیلی علمائین اور شرع و احکام سے بیزار لوگوں کو کس نظر سے

دیکھتے تھے اور غالی و قالی حلقوں کو کتنا بُرا سمجھتے تھے اس کا اندازہ مویذ شیرازی کے ان اشعار سے لگائیے:

فکیف شرع الانبیاء ندفع وما لنا الا الیہ مرجع
ہم انبیاء کی شریعت سے کیونکر رد گردانی اختیار کر سکتے ہیں جب کہ شریعت کے سوا ہمارا کوئی رجحان نہیں
بنورہ فی الدرجات نرتقی وبالمکرام الکاتبین نلتقی
اسی کے نور سے تو ہم مراتب و درجات میں بڑھتے ہیں اور کرامات کا تہن سے ملنے کی توقع رکھتے ہیں
والعن الہی غالیاً وقالیاً ولا تنزد فی الارض منہم باقیاً
الہی ہر غالی و قالی کو لعنت کا مستحق قرار دے اور ان میں سے کسی کو روئے زمین پر زندہ نہ رکھو۔

توارث اور حیاتیات

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب دین کی اصولی باتوں میں بڑی حد تک اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔ جب ائمہ سے متعلق بھی ان کی رائے شیعہ حلقوں سے سبباً مختلف نہیں اور احکام و مسائل میں بھی ان کا موقف ایک ایسے گروہ کا سا ہے۔ یہی اقدار کو عزت و توقیر کی نظر سے دیکھتا ہے اور اسے معاشرہ میں رائج و نافذ کرنا چاہتا ہے۔ یہ اختلاف کن باتوں میں ہے اور وہ ماہہ الاختیار عقیدہ کونسا ہے جو ان کو شیعہ دین سے جدا کر دے اور کئی عالم سے بالخصوص متینہ اور جدا کرتا ہے۔

اس سوال کے جواب کے لیے کسی تکلیف کی ضرورت نہیں۔ غور و خوض سے معلوم ہو جاتا ہے کہ احکام و مسائل اور اصول و شرع میں ظاہر و باطن کا فرق قائم کرنا اور تاویل و تعبیر کے حدود کو وسعت دینا اور ان کو امام کی ذات میں منحصر ماننا ایسا امر ہے جو صرف انھیں کے ساتھ مخصوص ہے۔ غزالی نے اس عقیدہ پر نہایت محققل تنقید کی ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ کسی امام کے نص کر دینے سے شخص مخصوص علیہ علوم و فنون کا سرچشمہ کیونکر بن جاتا ہے۔

سہر دست امامت کے سیاسی پہلو سے تعرض نہ کیجیے اور اس پر غور نہ کیجیے کہ
سیاسیات کے ارتقا سے تمام موجودہ دنیا نے جو حکومت کا ایک مخصوص
سانچہ اختیار کر لیا ہے اور جمہوری اقدار کو رواج دینے اور آگے بڑھانے کی
خاطر جو ذہن و فکر پیدا کر لیا ہے اس کے ساتھ نامزدگی یا نص کر دینے کا یہ قدیم
قبیلوی طریقہ کیونکر چل سکتا ہے اور کیونکر اس تصور کی بنیادوں پر وسیع تر اور
شائستہ حکومت کی اس دور میں تعمیر کی جاسکتی ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ
نص کر دینے میں اگرچہ ایک آسانی تو ہے یعنی اس سے بڑی حد تک استحقاق
خلافت کے جھگڑوں کا سد باب ہو جاتا ہے مگر نص کر دینے سے کوئی شخص معصوم
کس طرح ہو جاتا ہے اور اس میں ذہن و فکر کی غیر معمولی قوتیں کیوں کر
انجھرتی ہیں اور تاویل تعبیر کے نکات و رموز کا محرم کیوں کر ہو جاتا ہے۔ یہ
پتھر عقل و خرد کے نقطہ نگاہ سے بچنے والی نہیں کیونکہ ان سب امور کا
تعلق نص کر دینے سے زیادہ کسی شخص کی ذہنی صلاحیتوں اور تعلیم و تربیت سے
ہے اور اس چیز سے ہے کہ ماحول اور فضا نے اسے کس درجہ متاثر کیا ہے۔
اس تصور کو تسلیم کر لینے میں ایک عقلی اشکال یہ ہے کہ عقل و دانش کی دولت
کسی مخصوص گھرانے یا خاندان کی کینز کب رہی ہے۔ یہ تو اللہ کی دین اور
اس کی بخشش ہے جو خاندان، حسب نسب اور قوم و جہاد فیہ کی حد بندیوں
کو پہچانتے والی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ واقعات سے بھی اس بات کی تائید نہیں
ہوتی کہ کسی گھرانے نے یا خاندان نے عقل و خرد کی وسعتوں اور خصوصیتوں
کو اس طرح گھیر لیا ہو کہ اس سے باہر کوئی غیر معمولی ذہن پایا ہی نہ جاسکے۔
اس کے برعکس ہوتا یہ ہے کہ اتفاق سے کوئی غیر معمولی انسان ایک خاندان میں
پیدا ہو یہ اور کئی پشتوں تک اس پر فخر و ناز کا اظہار کیا گیا۔ حیاتیات (BIOLOGY)
سے اس حد تک ستریا تواریث کی تائید ہوتی ہے کہ ایک خاندان اگر پوری
پوری احتیاط سے کام لے تو کس جمال کی روایات اور صحت و قوت کے

مظاہر کو کئی پشتوں تک باقی و برقرار رکھ سکتا ہے۔ لیکن یہ کہ وہن و فساد اور نفسیات و اخلاق کی دولت کو بھی دوسروں تک منتقل کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بارے میں کوئی تائیدی دلیل نہیں مل سکی۔ یہی نہیں بلکہ اس کے الٹ اس انداز کی بہت سی مثالیں مشاہدہ و تجربہ کی گرفت میں آئی ہیں کہ ایک نہایت ہی پرہیزگار اور متقی باپ کا بیٹا فسق و فجور کا پیکر بنے اور ایک حد سے زیادہ ذہین و طباع باپ کا لخت جگر کو دن و رات احمق ہے۔

عقل و نفسی کیفیتیں قابل انتقال نہیں

عقل و نفسی کیفیتیں قابل انتقال و توارث نہیں۔ یہی وہ نظریہ ہے جس سے عیسائیت کے عقیدہ موروثی معصیت (ORIGINAL SIN) کی تردید ہوتی ہے اور جس پر کہ تمام اخلاقیات کا دار و مدار ہے۔ ورنہ اگر دعایات عقلی اور خصوصیات نفسی بھی انتقال پذیر ہیں تو ظاہر ہے کہ جبر و اختیار کی بحث ختم ہو جاتی ہے اور شخصیت و انفرادیت کے لیے کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

نصبِ امامت پر نا صہ خسرو کی دلیل

نصبِ امامت پر عقلی دلائل ہمارے موضوع سے خارج ہیں۔ لیکن اس ضمن میں حکیم نا صہ خسرو نے جو عقلی دلیل پیش کی ہے وہ جتنا نہ ہونے کی وجہ سے قابل قدر ہے۔ گو اس سے منطقی طور پر وہ نتیجہ نہیں نکلتا جو وہ نکالنا چاہتے ہیں۔ ان کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بخشش و ربوبیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس عالم کو ن و فساد میں جہاں جہاں کوئی حاجت ابھرے وہ اس کو مٹانے کا سامان دیا کرے۔ چنانچہ اگر ستاروں کی رہنمائی کے بغیر وہ اس کی ضرورت نہ ہو اور نفس و روح کی احتیاج ہو تاکہ وہ اپنے ساتھ اپنے اپنے دوائے میں گھوم سکیں تو وہ انھیں اس قدر سے نوازے۔ اگر نباتات کے

کے لیے ایسی روحِ نباقی کی ضرورت ہو جو ان کی بالیدگی اور نشو و نما میں مدد دے۔ اور حیوانات کے لیے ایک ایسے نفس حیوانی کی ضرورت ہو جو حیوانی تقاضوں کی تکمیل کر سکے تو وہ ان کو اس معاملہ میں محروم نہ رکھے۔ کیونکہ محروم رکھنا بخل ہے اور اس کی فیاضیاں اس تمت کی محتمل نہیں۔ لہٰذا ایک اسی طرح انسان کے عقلی و فکری تقاضے ہیں۔ اسے بھی اس دنیا میں رہنے سمنے کے لیے عقلی رہنمائی کی ضرورت ہے۔ اور نبوت و رسالت اکی حاجت عقلی کی تکمیل کا دوسرا نام ہے۔ لیکن پھر چونکہ ہر حال ایک خاص عرصے تک ہی کے لیے زندہ رہتا ہے اس لیے سوال یہ ہے کہ اس کے بعد اس حاجت یا تقاضے کی تکمیل کی زندہ و موثر صورت سوا ایسے انسان کے اور کیا ہو سکتی ہے جو ہر دور میں پایا جائے۔ اور اپنے علوم و معارف میں اس کا ہم رتبہ ہو۔

اس میں شبہ نہیں کہ نصبِ امامت پر اس سے بہتر عقلی و دلیل پیش نہیں کی جاسکتی اور یہ حکیم ناصر خسرو دجیب فلسفی ہی کہہ سکتا تھا کہ ایک خاص سیاسی و دینی مسئلے کو اس رنگ میں پیش کرے۔ لیکن اس دلیل میں جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں بنیادی نقص یہی ہے کہ اس سے مطلوبہ دعویٰ پر کسی طرح روشنی نہیں پڑتی۔ دعویٰ یہ ہے کہ ہر دور میں ایک ایسا یگانہ روزگار انسان پایا جاتا ہے جو علم و عمل کے اعتبار سے نمونہ ہو۔ اور وہ بھی اس طریق سے نہیں کہ آپ تلاش و جستجو اور امتحان و تحقیق کے بعد اور اس کی علمی و دینی خدمات کا جائزہ لے کر اس نتیجہ پر پہنچیں۔ بلکہ صرف اس طرح کہ ایک امام جن کی غیر معمولی صلاحیتیں بجائے خود محلِ نزاع ہیں اور جس کی امامت کے بارے میں اختلاف رائے کے دائرہ دل کو وسعت دی جاسکتی ہے۔ جب اپنے بیٹوں میں سے کسی ایک کو نامزد کر دیتا ہے تو اس میں یہ تمام قوتیں یکایک اور آپ سے آپ ابھر آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دلیل مابعد الطبعی انداز کی ہے اور دعویٰ

کی تعلق سراسر واقعات و حقائق سے ہے۔ یعنی اس انداز استدلال سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر دور میں ہدایت و رہنمائی کا ایک جتنا نکلا نقشہ لوگوں کے سامنے رہنا چاہیے تاکہ اس کے مطابق وہ اپنی زندگی کے سانچوں کو ڈھال سکیں۔ اس لیے یہ نتیجہ اخذ کہ ہر دور میں ایک زندہ شخص کا بطریقِ نفس موجود رہنا ضروری ہے۔ منطقی اصطلاح میں مساوۃ علی المثلوب کہلاتا ہے۔

ظاہر و باطن کا فرق

اس امتیاز کا دوسرا پہلو ظاہر و باطن کا فرق ہے۔ یوں تو اہل سنت کے ہاں بھی مجر و حرفیت (LIT & HALLISH) پر قناعت نہیں کی جاتی اور عقائد کے بہت سے گوشوں کے متعلق الطیف و نازک تاویلات سے کام لیا جاتا ہے۔ مگر تقلید کے ہاں اس کا انداز بالکل ہی دوسرا ہے۔ ان کے پیرائے تاویل اور اہلِ اُمت کے حدود و تاویل میں کیا مابہ الامتیاز ہے۔ نیز اس کی دینی اہمیت کس درجہ کی ہے؟ اس کی تفصیلی بحث تو آئندہ آئے گی۔ پہلے ان کی تاویل کی چند بنجوبہ کاریاں ملاحظہ ہوں۔ مضمون اگرچہ دلچسپ ہے اور متاخرین اصولیہ سے اس کی ندرتوں میں جو اضافہ کیا ہے وہ بجائے نزد مطالعہ کے لائق ہے۔ تاہم ہم نے اس سلسلہ میں صرف یکم نامہ خسردگی نکتہ بنجیوں سے استفادہ کیا ہے۔ امید ہے کہ اس گلستانِ حکمت اور بہستانِ دانش سے ان کے ہاں بہار کا کیا عالم ہے اس کے اندازہ کرنے میں کوئی دقت پیش نہیں آئے گی۔

جنت ارتقاء عقل سے تعبیر ہے

بشت کیا ہے؟ اس کی حقیقت ان کے نزدیک یہ ہے کہ یہ عقل سے

تجیر ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس دنیا میں بھی اسی دولت سے قلب و روح کو لطیفان
میسر ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں جو دانا تر ہے اور عقل و دانش کی فراوانیوں
سے بہرہ مند ہے وہ رنج و محن کی گرفت سے نسبتاً آزاد رہتا ہے۔ اسی تصور
کو آگے بڑھاؤ۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ عقل و دانش کا ایک مقام ایسا بھی آئے گا
جہاں خوف و ہراس کا فور ہو جائے گا۔ یہی جنت ہے۔ اور دوزخ کیا
ہے؟ اسی مقام عقل سے بعد و دور کا۔

لیکن کیا یہ عالم بہشت مکانی و زمانی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کو یوں
سمجھو کہ یہ لطیف و مجا وانی ہے۔ تو انا و انا ہے۔ نہ تو تمام مکان کا مفہوم
اس پر صادق آتا ہے اور نہ یہ کسی مکان میں محصور ہی ہے۔ اور نہ یہ کہنا ہی
درست ہے کہ یہ مکان سے خارج و بیرون کوئی شے ہے۔ تو انا و انا ہے
ان کی مراد یہ ہے کہ بہشت یا یہ مقام عقل و خرد بکا سنے خود زندہ حقیقت ہے
اس پر عقلی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جب اس عالم میں اللہ تعالیٰ کی بہترین
مخلوق عقل و خرد کی خصوصیات سے آراستہ ہے اور انھیں خصوصیات کی
وجہ سے اس کا اس عالم کون و فساد میں ایک مرتبہ و مقام ہے یعنی یہ مسجود
ملائک ہے تو وہ عالم جو اس کی آفرینش کا شاہ کار ہے زندگی و عقل سے
کیوں موصوف نہ ہو۔ نقل و دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:

وَالَّذِينَ الدَّارِ الْآخِرَةِ لَهِيَ الْحيوان
لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (۶۴)

اور دارِ آخرت ہی پکی زندگی ہے۔ کاش
ان کو اس حقیقت کا علم ہوتا۔

یا در ہے کہ ان کے ہاں یہ لفظ حیوان بمعنی مصدری نہیں بلکہ زندہ کے
معنوں میں ہے۔ مگر کیا یہ جنت محض عقلی ترقیات سے حاصل ہوتی ہے۔ اور
وہ اس میں کچھ عقل نہیں۔ نہیں اس بہشت عقلی کے تین عناصر ہیں۔
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ہر دور کا امام۔ اور اس کی کلید کلمہ لا الہ الا اللہ محمد رسول
اللہ ہے۔

کیا جنت زندہ حقیقت ہے؟

جنت ایک زندہ و متحرک اور دانا و شنوا حقیقت کا نام ہے غالباً یہ پہلا خیال ہے۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ جس طرح بعض صوفیا اور حکما اس کائنات کو زندہ حقیقت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور جس طرح ان کی رائے میں یہ کائنات عقل و شعور کے داعیات کے تحت آگے کی طرف بڑھ رہی ہے اور ارتقا و تقدم کی مندرجہ لیں طے کر رہی ہے۔ ٹھیک اسی طرح عالم آخرت کسی ساکن (STATIC) شے کا نام نہیں بلکہ اس میں بھی ایک طرح کی زندگی، حرکت اور عقل و شعور کے تقاضے پائے جاتے ہیں اور اس کی حرکت و ارتقا کا ایک جانا بوجھا نقشہ ہے۔

حیاتِ عالم (PAN-PSYCHISM) و اصل تصویریت (IDEALISM) ہی کی ایک شاخ ہے۔ نیز جو لوگ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ماورائیت (TRANSCENDENCY) کا عقیدہ نہیں رکھتے بلکہ اسے ہر شے میں جاری و ساری (IMMANENT) سمجھتے ہیں ان کے لیے بھی عالم آخرت سے متعلق اٹھیلیدہ کا یہ نظریہ زیادہ غرابت لیے ہوئے نہیں۔

جنت دوزخ کا مکان (SPACE) سے کیا تعلق ہے اور اس تعلق کی فلسفیانہ اہمیت کیا ہے، اس کو زیادہ واضح نہیں کیا گیا۔ پیغمبر، وحی اور امام کی ضرورت اور عقل و دانش سے ان کی ہم آہنگی و اصل اس سچی اور کوشش کا نتیجہ ہے کہ اس دوزخ کے نوافسطونی افکار کو کیونکر مذہب کا جامہ پہنایا جاسکتا ہے۔

جہنم کے بارے میں ان کا یہ خیال ہے کہ یہ انتہائی عقلی پستی سے تعبیر ہے۔ اہل جنت اور اہل دوزخ میں تعلقات کو کیا نوعیت ہوگی۔ ان کی رائے میں نہ صرف مومنین کو ان پر درجات و مراتب کے اعتبار سے تفوق حاصل ہوگا۔

بلکہ اہل جنت ان پر اسی طرح حکمرانی کریں گے اور ان سے اسی طرح کام لیں گے جس طرح کہ یہاں انسان حیوانات سے کام لیتا ہے کیونکہ ان طبقوں میں عقل و خرد اور پستی و بلندی کا وہی فرق پایا جائے گا جو انسان اور حیوان میں ہے۔ مذہبی و دینی نقطہ نظر سے یہ رائے کس قدر صحیح ہے اس پر بحث نہ کیجیے صرف یہ دیکھیے کہ خیال کتنا اچھوتا ہے۔

عبادات

تاویلات کا یہ سلسلہ عبادات میں اور دلچسپ ہو گیا ہے۔ نماز سے پہلے طہارت جسمانی کا مرحلہ ہے اور طہارت جسمانی کا آغاز آب دست اور وضو سے ہوتا ہے۔ آب دست میں باطن کے کیا نکات مضمر ہیں؟ حکیم ناصر خسرو کی بلند پروازیاں ملاحظہ ہوں۔

آب دست اسی طرح نماز کا باب یا دروازہ ہے جس طرح کہ ایمان اسلامی میں داخل ہونے کا پہلا دروازہ ہے۔

یہ دراصل اللہ کے ساتھ ایک عہد ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ اس کے دوستوں کے ساتھ دوستی رہے گی اور اس کے دشمنوں کے ساتھ دشمنی۔ آب دست اس وقت واجب ہوتا ہے جب سیلین سے کوئی چیز خارج ہو۔

اس میں باطنی معنی یہ ہے کہ جب تقاضائے نفس سے جو پلید و ناپاک ہے کوئی بدعت صادر ہو تو اس کو علم حقیقت کے پانی سے دُور کرنا چاہیے۔

آب دست میں نیت ضروری ہے۔ اور نیت سے مراد خاندانِ حق کے ساتھ دوستی و ولایت کا اظہار ہے کیونکہ تو لا کے بغیر کوئی عبادت مقبول ہونے والی نہیں۔ اسی طرح دشمنانِ ولی خدا سے بیزاری کا مفہوم بھی اس میں شامل ہے۔ وضو کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھ دھوئے

جانتے ہیں۔ دستِ راست سے مروی نہی ناطق ہے اور دستِ چپ سے مراد اس اس ہے۔ اور جامِ آب یعنی بدنِ داعی ہے۔ اور آبِ وضو علمِ داعی سے آئیں ہاتھ سے اعضائے وضو پر پانی ڈالتے اور بائیں ہاتھ سے دھونے کا مطلب یہ ہے کہ داعی علمِ حقیقت کی اشاعت میں کوشاں ہو۔ اور مستحب حصولِ علم کے لیے بے قرار ہو۔

اعضائے وضو کن کن چیزوں کے لیے بطور رموز کے (SYMBOLS) استعمال ہوتے ہیں ان کی تفصیل یہ ہے: دھنِ حجت پر ولات کتالی ہے جو صاحبِ حسدیرہ ہو د باطنیہ سے دعوت و تبلیغ کی مناسبت سے ساری دنیا کو چند خبزاں میں تقسیم کر رکھا تھا۔ اور ہر جزیرہ کے لیے ایک ایک حجت کا تقرر کر رکھا تھا۔ کیونکہ جس طرح دھن سے غذا کا کام لیا جاتا ہے اسی طرح حجت غذا کے روحانی کا اہتمام کرتا ہے۔ دانستِ حدود و شریعت سے تعبیر ہیں اور بینی امام ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جس طرح دھن اور بینی اگر بند ہو جائیں تو زندگی خطرہ میں پڑ جاتی ہے۔ اسی طرح حجت و امام اگر اپنے فرائض انجام نہ دیں تو روحانی و دینی نظامِ حیات میں گڑا بڑ پیدا ہو جاتی ہے۔

مسافر و مریض کے لیے تیمم کی رخصت ہے۔ ائمہ کی اصطلاح باطن میں مریض کہتے ہیں جس کی رسائی امام یا داعی تک نہ ہو سکے اس کو چاہیے کہ مومنین سے استفادہ کرے۔ اسی طرح مسافر ایسا مستحب ہے جو اپنے وطن سے دور ایسی جگہ رہ رہا ہے جہاں دعوت کا باقاعدہ سلسلہ قائم نہیں ہے۔ اس کو از خود علم کا جو یا ہونا چاہیے۔

پھر چونکہ آب علمِ امام سے تعبیر ہے اور خاک جس سے کہ تیمم کیا جاتا ہے علمِ حجت سے تعبیر ہے اس لیے جب تک علمِ امام تک رسائی ممکن ہو حجت کی طرف رجوع نہیں ہونا چاہیے۔ حال اگر علمِ امام میسر نہیں ہے تو حجت کے

علم سے جو بمنزلہ خاک کے ہے البتہ استفادہ کیا جاسکتا ہے۔
 نماز میں کچھ فرائض ہیں۔ کچھ سنن اور تطوعات یا تو اقل ہیں۔ اس میں کیا کیا
 اسرار پنہاں ہیں ان کا جلوہ بھی دیکھیے۔ نماز میں اقامت دعوت پر ولایت کرتی
 ہے فرض متمم کی طرف اشارہ ہے کہ جس کے بغیر چارہ نہیں۔ سنت حجت کو کہتے
 ہیں اور نفل جناح یا داعی کا دوسرا نام ہے۔ پھر نماز کی چونکہ کئی قسمیں ہیں اس لیے
 اسرار و معانی بالخصیہ کی تقسیم بھی اسی مناسبت سے ہوتی ہے۔ نماز آدینہ ناطق ہے
 عہد الفطر اساس خیال کیجیے۔ عہد الاضحی قائم قیامت سے تعبیر ہے۔ نماز
 جنازہ کا مطلب یہ ہے کہ عجیب نے ایک مرتبہ سے آگے بڑھ کر دوسرے
 مرتبہ تک ترقی کی۔ نماز بارائ کا مطلب یہ ہے کہ لوگ خلیفہ قائم کی طلب و
 جستجو کا اظہار کرتے ہیں، جو آئے اور قحط علمی کو دور کرے۔ اور نماز کسوف
 اس دعوت کو کہتے ہیں جو امام زمانہ ستر میں ظاہر ہو نماز کی شکل و ہیئت سے
 متعلق بھی لطائف و اسرار ہیں۔ چنانچہ تکبیر تحریمہ کے بعد ایسا وہ ہونا اس بات
 کی شہادت ہے کہ ناطق اور امام دعوت و تبلیغ کے معاملہ میں اسی طرح
 کوشاں اور ایسا وہ ہیں جیسا کہ میں ہوں۔ دونوں کانوں تک ہاتھ لے جانا گویا یہ
 بتانا ہے کہ میں نے گوشِ جہم اور گوشِ دل دونوں سے دعوت کو قبول کیا ہے۔
 رکوع میں انسان کمر کو دھرا کر تاتا اور جھکا ہوا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مومن اساس
 کی مدد سے اپنے کو امام سے وابستہ کرتا ہے۔ اور سجدہ کا فلسفہ یہ ہے کہ مومن اپنے
 کچھ گویا ثانی کے سپرد کر دیتا ہے۔ ثانی اللہ کا ایک نام ہے۔

بعض آیات کی تاویل

تاویل باطن کا ان کے ہاں یہ ایک جانا بوجھا انداز ہے۔ اسی نہج سے اسماعیلیہ
 نے تمام معمولات و دینیہ کی توجہات بیان کی ہیں۔ نامناسب نہ ہو گا اگر اس کے
 پہلو پہ پہلو بعض آیات کی تفسیر کے سلسلہ میں جن نو اور کائناتوں نے اظہار کیا ہے

ان پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔ جنت کیسے پر بہار میوؤں پر مشتمل ہے اور جنت سے بہرہ مند حضرات کن نعمتوں سے وامن امید بھریں گے۔

وفاکھتہ کثیرۃ لا مقطوعة و اور میوہ ہائے کثیرہ میں (اہل جنت رہیں گے) لا مینوہتہ (الواقعہ: ۲۱-۲۲) جو نہ کبھی ختم ہوں اور نہ اُن سے کوئی روکے۔

حکیم ناصر خسرو لکھتے ہیں کہ یہ میوہ ہائے کثیرہ دراصل ائمہ ہیں جن کی تعداد بہت ہے اور جن کی نیکیاں اور احسانات کا سلسلہ ختم ہونے والا نہیں۔

جنت کے ضمن میں قرآن میں دو خصوصی چیزوں کا تذکرہ بھی فرمایا ہے:

فیہا عینان تجریان (الرحمن) ان میں دو چشمے رواں ہیں

اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ دو چشمے دراصل نفس و عقل اور ان کے فیوض و اثرات ہیں۔

ایک جگہ قرآن نے عجائب فطرت پر غور و فکر کی دعوت دیتے ہوئے فرمایا ہے: فلینظر الانسان الى طعامہ (عقبن: ۲۴) تو انسان کو چاہیے کہ اپنے کھانے کی طرف نظر کرے۔

ان کی رائے میں غذا سے مراد غذائے روحانی ہے۔ اور اس پر غور و فکر کا مطلب یہ ہے کہ انسان ارتقائے روح کے اس پہلو پر غور کرے کہ یہ کیونکر عالم علوی سے پیوستہ اور وابستہ ہے۔

شیطان کا جادو کن لوگوں پر چلتا ہے اور کون لوگ اس کے چکروں سے محفوظ رہتے ہیں۔ ارشاد باری ہے:

انہ لیس لہ سلطان علی الذین امنوا و علی ربہم یتوکلون (نحلہ) جو مومن ہیں اور اپنے پروردگار پر بھروسہ رکھتے ہیں ان پر اس کا کچھ زور نہیں چلتا۔

اس آیت کی توجیہ یوں بیان کی گئی ہے کہ جو شخص امام زمانہ کو پہچان لیتا ہے اور اس کے ساتھ اپنے تعلقات عقیدت و نیاز کو قائم رکھتا ہے وہ خاندان حق کے دشمنوں سے محفوظ رہتا ہے۔

یہ ہے اسمعیلیہ کے ہاں تاویل و تعبیر آیات کا اسلوب و نہج۔

کیا یہ انداز مایوس کن ہے

اس سے پہلے کہ ہم اس انداز پر تفصیلی گفتگو کریں اور بتائیں کہ اہل سنت کے ہاں تاویل کے کیا معنی ہیں اور دینی مباحث میں اس کی کیوں ضرورت ہوتی ہے۔ یہ جان لینا نہایت ضروری ہے کہ تعلیمیہ کا یہ طریق قطعی مایوس کن ہے۔ ایک طالب علم اور محقق جس جب حقائق دینی کی پردہ کشائی چاہتا ہے اور ظاہر سے باطن کی تہوں میں اترنے کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے سامنے دین کے وہ صحت مند بنیادی اور روحانی لطائف ہوتے ہیں جو قلب و روح کو گرمادیں اور کیف و انبساط سے مسحور کر رہیں۔ جن سے زندگی کی مشکلات گوناگوں حل ہو سکیں اور جو دین کا عطر اور نچوڑ ثابت ہوں۔ مزید برآں جن سے کہ سیر باطن میں خاطر خواہ مدد ملے۔ اور مومن جن کو پاکر محسوس کرے کہ اس نے گویا دین کی اصلی دولت اور روح پالی ہے۔ نہ یہ کہ پورا قسم آن اور تمام نظام دینی جس میں سمندر وادی کی سی گہرائی اور آسمانوں کا سا پھیلاؤ اور وسعت ہے، محدود قسم کی اصطلاحوں (TERMINOLOGY) میں سمٹ کر رہ جائے۔ بلاشبہ ائمہ کا وجود و نصب ایک مسئلہ ہے اور اس کی حضرات تشریح اور تعلیمیہ کے نقطہ نگاہ سے زبردست سیاسی و دینی اہمیت بھی ہے۔ لیکن بہر حال یہ دین کا ایک ہی پہلو یا ایک ہی رخ ہے۔ پورا دین نہیں۔ کیونکہ جہاں تک پورے دین کا تعلق ہے اس کی تجلیات تو اعماق نفس سے لے کر آفاق کے آخری کناروں تک کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں۔

کہہ دو اگر سمندر میرے پروردگار کی باتوں کے لیے سیاہی ہوں تو قبل اس کے کہ میرے پروردگار کی باتیں تمام ہوں سمندر ختم ہو جائے اگرچہ ہم دیکھا ہی ایک اور سمندر اس کی مدد کو آئیں۔

قل لو کان البحر مداً داً
لکملت دینی لنفد البحر قبل
ان تنفد کلمت ربی ولو جئنا
بمثابہ مداً داً (کف: ۱۰۹)

ایک منطقی سقم

علاوہ ازیں تعلیمیہ کے اندازہ تاویل میں ایک منطقی سقم یہ بھی ہے کہ ان کے ہاں ہر ہر امام چوتھے بجائے کے خود مستقل طور پر سرچشمہ ہدایت اور منہج انوار ہے اس لیے یہ قطعی ضرورت محسوس نہیں کرتا کہ اسلام کی تعبیرات میں اپنے پیش رو ائمہ کے خیالات و افکار کا خیال رکھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ہاں بقول ماگسن بسا اوقات تاویلات کے سلسلہ میں ایسے تضاد پائے جاتے ہیں جن میں باہم تطبیق وین سخت مشکل ہو جاتا ہے۔ یوں سمجھنا چاہیے کہ ہر امام گویا ایک مخصوص ذہن و فکر کے آتما ہے اور اس سے تعبیر و تاویل کا ایک بالکل ہی نیا باب وا ہوتا ہے۔ ایک دشواری یہ بھی ہے کہ تعبیر و ترجمانی کے اس انداز میں کوئی بچاؤتلا اصول پیش نظر نہیں ہے۔ یہی نہیں تاویل کے اصول و مسلمات کو بھی واضح نہیں کیا گیا۔ سو اس کے کہ جہاں تک ممکن ہو آیات و مسائل کا رخ گھٹا پھوٹا کر ائمہ ہی کی طرف رہے۔ اور سامع یا قاری صرف اسی چپہ کو حاصل دین اور اصل وائٹل قرار دے کہ ائمہ اطہار قرآن، سنت اور عقل و فلسفہ کی رو سے غیر معمولی فضیلت کے حامل ہیں اور ان کے ساتھ اس کے تعلقات نیاز مندی قائم رہنا چاہئیں اور یہ کہ ان پر اس کو پورا پورا بھروسہ ہے۔

دو باتیں اس ضمن میں اور کہنا ضروری ہیں۔ اسمعیلی ائمہ اور دعا کا سارا ذخیرہ تاویل اسی نوع کے قیاسات اور اھل یچو مینی نہیں ہے بلکہ ان کے بعض افکار حد درجہ قیمتی ہیں۔ نیز حنفیہ ات تشیع کے بعض علما کو اس سے قطعی متشنے سمجھنا چاہیے۔ چنانچہ سید شریف رضی کی معروف کتاب حقائق تاویل کے صفحات ہمارے سامنے کھلے پڑے ہیں اور ہم ان کے مطالعہ کے بعد بلا خوف و ہمتہ لائم کہہ سکتے ہیں کہ اس میں بہت سے نو اور تاویل بھی موتیوں کی طرح جڑے ہیں۔ اسے ادب کی جھلکیاں بھی نمایاں ہیں۔ اس کے اور انداز بحث میں ایسا توازن بھی

پایا جاتا ہے کہ مشکل ہی سے اس کی مثال ملے گی۔

سب سے بڑی خصوصیت ان کی یہ ہے کہ استشاد میں کلام عربی کی متعدد مثالوں، محاورات اور آیات سے استفادہ کیا گیا ہے۔ اور کوئی بات بھی بغیر سند کے نہیں کہی گئی۔ اس کا موضوع و راصل آیات متشابہات کی کنہ تک پہنچنا ہے اور اس کے مجمل معانی کی تعین کرنا ہے۔

اہل السنۃ کے نقطہ نظر سے تاویل کا معنی

اہل السنۃ کے نقطہ نگاہ سے تاویل کے معنی صرف یہ ہیں کہ دلالت الفاظ کا جہاں تک تعلق ہے کچھ معنی پنہاں رہ جاتے ہیں۔ ان کو بلاشبہ پر وہ اخفا سے نکالی کر ظہور میں لانا چاہیے۔ کبھی کبھی معانی کی تعین سیاق و سباق کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی ظاہر نص سے تو اس کا تعلق نہیں ہوتا مگر جو نہی سیاق و سباق پر غور کیا جائے معلوم ہوتا ہے کہ مضموم و مطلب کے بالکل ہی نئے اور اچھوٹے پہلوؤں سے ذہن آشنا ہو رہا ہے۔ معانی کی نہایت ہی دل آویز صورت تو قرآن کے فواصل میں پنہاں ہے جس کی تفصیل ہم اپنی کتاب مسئلہ اجتہاد میں بیان کر چکے ہیں۔ الغرض غور کیجئے گا تو قرآن میں اس انداز کی بہت سی مثالیں پائی جائیں گی۔ جس سے دلالت الفاظ اور دلالت سیاق کے تخفیف معانی کا ترشح ہوتا ہے۔ نیز اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فواصل آیات کی شکل میں کس درجہ لطیف و نازک معانی کو چھپا رکھا ہے۔ گویا اسمعیلیہ اور اہل السنۃ میں اس سلسلہ میں بین فرق یہ ہے کہ جہاں

۱۱ اہل السنۃ کے ہاں تاویل کا دائرہ صرف سیاق یا الفاظ اور ان کی دلالت معنوی تک وسیع ہے۔ وہاں حضرات اسمعیلیہ نے اس کو تمام عبادات و رسوم تک وسیع کر رکھا ہے۔

۱۲ یہ تاویل کو صرف و نحو اور ادب و معانی ایسے فنون کے تابع رکھتے

ہیں اور کوئی بات خلافِ قاعدہ نہیں کہتے اور اسمعیلی علمائے تاویل اس کے پابند نہیں۔

(۲) ان کی تاویلات کا کوئی خاص ہدف یا مرکز نہیں ہوتا۔ بخلاف اسمعیلیہ کے کہ ان کے ہاں تاویل کا سارا سلسلہ ایک ہی جانے بوجھے محور کے گرد گھومتا ہے۔ یعنی ائمہ کرام۔

تاویل کی ایک اور قسم ہے اور وہ یہ ہے کہ عقائد و صفات، کیفیاتِ جنت و دوزخ اور مسائلِ روح وغیرہ میں ایک خاص عقلی موقف اختیار کیا جاتا ہے اور ایسا کر نا ایک طرح سے ناکزیر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام المامی مذاہب کو اس سے دوچار ہونا پڑا ہے۔ بات یہ ہے کہ ایک تو یہ مسائل ہی ایسے نازک، ایسے دقیق اور گہرے ہیں کہ ان کو کسی واضح اور ٹکے بند حصے اسلوب میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے ان کے لیے ایک الگ پیرایہ اظہار پہلے سے مقدر ہے جسے مذاہب کی اصطلاح میں رمزیہ (FIGURATIVE) اسلوب کہتے ہیں۔ پھر ان حقائق تک رسائی حاصل کرنے کے لیے جس درجہ عقل و بصیرت اور علوم و فنون کی ضرورت ہے وہ بھی معرہ عن ظہور میں نہیں آ پاتی۔ اس لیے ان اوچے اور گہرے حقائق کو بیان کرنے کی غرض سے مذاہب نے عموماً اس انداز کی رمزیہ زبان استعمال کی ہے جو معانی کی گہرائی کا احاطہ کر سکے۔ یہی نہیں ان مسکوں میں تاویل ایک تاریخی اور عقلی ضرورت بھی ہے کیونکہ یہ قطعی ضروری نہیں کہ مذاہب خیالات و افکار کی جس فضا میں نازل ہو وہ ہمیشہ ہمیشہ سچوں کی توں باقی بھی رہے۔ بلکہ ہوتا ہے کہ علوم و فنون کے ارتقاء سے انسان کا زاویہ نظر بدلتا رہتا ہے اور مذہبی تصورات تک متاثر ہوتے رہتے ہیں۔ بنا بریں ارتقاء کی اس روشنی میں ان کی دوبارہ تفسیر کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ یہی بات کہ اسلام تاریخ کے اس تقاضے سے کس حد تک متاثر ہوا ہے اور اس کے ظواہر نے کن کن باطنی معنوں کو احتیاً

کیا ہے تو اس کی تفصیلات علم الکلام اور متصوفانہ شاعری میں جا بجا مذکور ہیں۔ اسماعیلیہ نے فلسفہ مذاہب اور تاویل کو باہم مختلط کر دیا ہے حالانکہ یہ دو بالکل ہی مختلف موضوع ہیں۔ فلسفہ مذاہب سے یہ مراد ہے کہ کسی نظام فکر کی ہر ہر دُور میں فکری قدر و قیمت واضح کی جائے۔ اور بتایا جائے کہ بحیثیت مجموعی اس میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو قابلِ اعتراض ہو۔ اہل السنّت کے ہاں اس موضوع پر مستقل کتابیں پائی جاتی ہیں۔ مگر تعلیمیہ نے اس کو تاویل و تعبیر ہی کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ ظاہر و باطن کے فرق کو سوا چند حرفیت پسند اہل ظاہر کے سب نے تسلیم کیا ہے۔ اور تو اور خود غزالی نے احیاء العلوم میں اس پر بہت نفیس بحث کی ہے اور ایسے مقامات کی نشاندہی کی ہے جن میں ظواہر الفاظ سے کام نہیں نکلتا اور باطن معنی سے حقیقت زیادہ قابلِ فہم ہو جاتی ہے۔ لیکن ان کے ہاں یہ فرق بالکل وہی ہے جو رمزا اور رموز الیہ میں ہوتا ہے۔ یا تشبیہ و استعارہ اور کسی لفظ کے حقیقی استعمال میں پنہاں ہے۔ محض قیاس آرائی اور دور از افکار مناسبت کی وجہ سے انھوں نے کسی لفظ کو حقیقی اطلاق سے محروم نہیں رکھا۔ اور نہ اس کے استعمال کو اتنا عام ہی کیا ہے کہ تمام دین اور اس کی ساری جزئیات اپنا اصلی شخص کھو بیٹھیں اور معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ اور انبیا علیہم السلام کے سامنے سوا امامت کے ایک مخصوص تصور کی اشاعت کے اور کوئی اہم اور ادبِ اصلاحی و روحانی مقصد ہی نہیں۔ ظاہر ہے اسلام ایسے معقول مذاہب کے بارہ میں یہ نقطہ نظر صحیح نہیں ہو سکتا۔

اسماعیلی طریقی دعوت

غزالی کے نقطہ نظر سے تعلیمیہ کے بارہ میں یہ بحث نامکمل رہے گی اگر ان لوگوں کے مخصوص تبلیغی طریقی سے متعلق کچھ نہ کہا جائے۔ یہ کھل کر عوام کے سامنے نہیں آتے تھے۔ بلکہ دیکھتے تھے کہ کون شخص مستحب ہونے کی صلاحیت

رکھتا ہے۔ پھر جب انھیں اطمینان حاصل ہو جاتا تو اس کے پاس جاتے اور نہایت دل سوزی سے مسلمانوں کی مذہبی و دینی حالت پر آنسو بہاتے اس کی دلی ہمدردیوں کا اپنے کو مستحق ثابت کرتے اور مجبور کرتے کہ وہ اس مسئلہ پر خصوصیت سے غور کرے۔ پھر خود ہی مردودہ اسلامی تصورات کو ان کی دینی تکبیت کا باعث گردانتے۔ ان میں طرح طرح کے شکوک پیدا کرتے، اور اعتراض و طعن کا ہدف بٹھراتے اور پھر جب محسوس کرتے کہ مستحیج نفسیاتی طور پر نئی باتوں کو سننے پر آمادہ ہے تو اس کے دل میں اسلام کے ان اسرار و رموز کو معلوم کرنے کے لیے آتش شوق بھڑکاتے جن کو پا کر اس کی روحانی قوتیں بیدار ہو سکتی ہیں۔ اس مرحلہ پر ضرورتاً امام پر روشنی ڈالتے اور کہتے کہ اس پر آشوب دور میں ان اسرار و معارف کو جاننے والا صرف ایک ہی شخص ہے اور وہ امام ہے جو عام نگاہوں سے اوجھل اور مستور ہے۔

جن لوگوں نے اسمعیلی نظام فکر کا مطالعہ کیا ہے ان کے لیے یہ طریق کار قطعی عجیب و غریب نہیں ہے۔ ان کے دعاۃ اور ماذونین کے فرائض میں یہ بات واقعی داخل تھی کہ وہ خاص خاص لوگوں کے دلوں میں شکوک و شبہات پیدا کریں اور اس نفسیاتی تذبذب سے حسبِ منشا فائدہ اٹھائیں۔ "اشارہ شکوک" کا یہ مرحلہ ظاہر ہے بالکل عارضی ہوتا اور محض اس بنا پر اختیار کیا جاتا کہ اسمعیلی افکار کی اشاعت کے لیے زمین ہموار کی جاسکے اور لوگوں کو تیار کیا جاسکے کہ ان عقائد کی طرف طسرازیوں کو قبول کر لیں۔

دعوت و تبلیغ کا یہ خفیہ انداز اس وقت بہت کم قابلِ اعتراض رہ جاتا ہے جب ہم اس حیثیت سے دیکھتے ہیں کہ یہ ہمیشہ حریفانہ اقلیت میں رہے ہیں اور ان کے عقائد و تصورات کا نقشہ کبھی بھی ایسا نہیں رہا ہے کہ اس کی عمومی اشاعت کی جاسکے یا اس کو جمہور مسلمانوں کے سامنے بغیر کسی تمہید یا پیش بندی پیش بینی کے براہِ راست پیش کیا جاسکے۔

فلسفہ غزالی کی خصوصیات

غزالی کی خوش نصیبی

فلسفہ و فکر کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک متعین انداز کی زندگی کا طالب ہے۔ اس میں کامل جستجو، بے پناہ اخلاص اور خلصہ ناک حد تک زرف نگاہی کی ضرورت ہے۔ اور قدرت کی فیاضیاں ملاحظہ ہوں کہ یہ تینوں باتیں غزالی کو میسر ہیں۔ کمال جستجو کا انداز، اس سے لگایا ہے کہ ان کے سلجھتی و زرا سے خاصے روابط ہیں۔ دارالعلوم نظامیہ کی مسند ارشاد پر رونق افروزی کے پورے مواقع حاصل ہیں۔ طلبہ اور مشرکین کی ایک بھرپور جو آمادہ استفادہ ہے۔ اور امام الحرمین علامہ جوینی کے بعد اس دور کے جید علما میں سے کوئی ان کا حریف بھی نہیں۔ گویا عزت و افتخار کی جہد صورتوں سے بہرہ مند ہیں۔ مگر مطمئن اور قانع بالکل نہیں۔ پیکار بڑا ہی فضا کی دنیا پرستی اور مشکلیں و فلاسفہ کی غلط روی نے سبے چین کر رکھا ہے اور دل میں اس طلب و آرزو کی شمع فربہ و زلاں ہے کہ کسی طرح نفس حق منکشف ہو۔ کائنات اور مذہب کی سچا بیان نکھر کر سامنے آئیں اور سعی و محس کے قدم علم ايقان کے ایسے سرچشمے پر پڑیں جس سے اختلاف و نزاع کے تمام امکانات کا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو جائے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ دینیات کو ایسی استوار اور محکم اساس ڈالتے آئے کہ اس کے بعد معقولات کی پڑچ راہوں کی قطعی احتیاج نہ رہے۔ غزالی کی زندگی شاید ہے کہ اس مقصد کو

حاصل کرنے کے لیے اور سخی کی جستجو میں انھوں نے کس ورجہ سرگرمی دکھائی
 کس طرح جاہ و منصب کے داعیات سے متاثر ہوئے بغیر ہر اعزاز کو ٹھکرایا۔
 عزیز و اقارب سے علیحدگی اختیار کی۔ اور عمر عزیز کے دس برس مہنی خوشی سیاست
 و باد یہ پیمانی میں گزار دیے۔ اخلاص کی دولت سے یہ کس ورجہ مالا مال تھے؟
 اس کا ثبوت اس بات سے ہوتا ہے کہ اسن نصب العین کے لیے انھوں
 نے کٹھن سے کٹھن منزلوں کو برداشت کیا اور اعلیٰ سے اعلیٰ اعزاز اور
 آرائش کو سچوڑ کر دلق و حصیر پر بیٹھنا اپنے لیے زیادہ مایہ ناز خیال
 کیا۔ کتنے اہل علم ہیں جو اس صورت حال کو گوارا کر سکتے ہیں۔ بلاشبہ اس
 کے لیے غزالی ہی کے دل گردہ کا آدمی چاہیے۔ اور اگر اخلاص کے دائرہ میں
 یہ بھی داخل ہے کہ انسان پرانے علاقہ ذہنی سے بھی دست کش ہو جائے
 تو دیکھیے کوئی تعصب، کوئی گروہ بندی، اور برائے رابطہ یا تقلید ان کے جذبہ
 تحقیق کی راہ میں حائل نہیں۔ ظرف مگاہی ان کی تمام تصنیفات کا امتیازی
 وصف ہے۔ تہافت الفلاسفہ اور احیاء میں ان کا یہ گمال انتہا کو پہنچ گیا ہے۔
 دلائل کا تجزیہ ایسی کامیابی سے کرتے ہیں کہ ان میں صحت و سقم کی مقدار
 صاف صاف نظر آنے لگتی ہے۔ یہی نہیں بسا اوقات یہ تجزیہ الہیات و فلسفہ کی
 خطرناکیوں تک متجاوز ہو جاتا ہے۔ اور ایسے مجیر العقول نتائج کا باعث ہوتا ہے
 جس کی توقع ایک امام دین سے کم از کم نہیں کی جاسکتی۔

کیا غزالی فلسفی ہیں؟

اگر یہ مفروضہ صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ غزالی انداز استدلال،
 اور ذہن و فکر کی ساخت کے اعتبار سے تو قطعی فلسفی ہیں ہی۔ زندگی اور
 اسلوب زیست کے نقطہ نظر سے بھی فلسفی ہیں اور یہ بہت بڑی بات ہے
 کیونکہ ذہن و فکر کے اعتبار سے فلسفی ہونا اور بات ہے اور پوری زندگی کو

حکمت کے سانچوں میں ڈھال لینا نئی دیکھ۔ یہ صحیح ہے کہ ان کی ساری فلسفیانہ
 تنقید و دو اور حکیمانہ موثر کافیاں دینی قسم کی ہیں اور ان کا مقصد کائنات کے
 اسرار و رموز کے بارے میں مطلق سچائی کو پالینا نہیں۔ بلکہ صدق و حقانیت کی
 ایسی منطق تک رسائی حاصل کرنا ہے جس سے اسلامی عقائد و افکار کی تائید
 ہو سکے۔ مگر صرف اس وجہ سے ان کی فلسفیانہ عظمتوں کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔
 دیکھنا یہ ہے کہ ان کی متکلمانہ کوششیں، اس استدلال، اس منطقی استواری
 (LOGICAL COHERENCY) اور تجزیہ کی بہر حال حامل ہیں یا نہیں جن کو فلسفہ
 و حکمت کے اجزائے ترکیبی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ دوسرے نقطوں میں
 فلسفہ و حکمت کی تعین میں نصب العین اور مقصد کو اتنا دخل نہیں جتنا اس
 حقیقت کو ہے کہ ایک شخص اثبات مدعا کے لیے کیا انداز اور اسلوب اختیار
 کرتا ہے۔ یعنی اگر انداز اور روش فلسفیانہ ہے۔ اور مدعا کسی اذعان یا
 عقیدہ (DOGMAT) کو ثابت کرنا ہے تو بلاشبہ یہ شخص فلسفی ہے۔
 اس کے برعکس اگر ایک شخص بحث و نظر کے لیے نہایت ہی اونچا حکیمانہ
 موضوع منتخب کرتا ہے لیکن اس کا قلم اور فہم و ادراک کی واماندگی اس
 بلند سی کا ساتھ نہیں دے سکتی اور استدلال کی کڑیاں اس درجہ ٹھکی و استواری
 لیے ہوئے نہیں تو موضوع کے فلسفیانہ ہونے کے باوجود اس کو حکما اور
 فلاسفہ کے زمرہ میں شمار کرنا مشکل ہے۔

علم الکلام اور فلسفہ

علم الکلام جو فلسفہ ہی کی ایک شاخ تو ہے بلکہ تاریخی لحاظ سے اگر اسے
 فلسفہ کی جڑ اور اصل قرار دیا جائے تو بے جا نہیں۔ کیونکہ پہلے پہل کچھ دینی ذہن
 فکر کے حامل حضرات ہی نے عقائد و ایمانیات کے لیے عقلی طرز استدلال
 اختیار کیا ہے یا خاص نوع کی دیومالا (MYTHOLOGY) کو حق بجانب ٹھہرانے

کے لیے عقل و دانش کے پیارنے وضع کیے ہیں۔ اس کے بعد کہیں جا کر حکما اور
 فلسفیوں کا گروہ پیدا ہوا ہے جس نے مذہب و دین سے قطع نظر کے
 نفس کائنات یا نفس وجود کے اسرار و رموز معلوم کرنے کی گراں قدر
 کوششیں کی ہیں۔ اس پس منظر کی روشنی میں دیکھیے تو غزالی کا بیک وقت متکلم
 و فلسفی ہونا آسانی سے سمجھ میں آجائے گا۔ زیادہ سے زیادہ غزالی کے متعلق
 یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کے فلسفہ پر متکلم کا پہلو غالب ہے۔ جس کا یہ معنی ہے کہ
 وہ متکلم فلسفی ہیں اور ابن سینا، فارابی یا ابن رشد کی طرح فلسفی متکلم نہیں
 جو فلسفی تو زیادہ ہوں مگر علم الکلام میں جن کا حصہ افسوس ناک حد تک کم ہو
 مزاج اور اسلوب استدلالی کے فلسفیانہ ہونے کے علاوہ غزالی کی یہ خصوصیت
 بھی مسلم ہے کہ انھوں نے خالص فلسفیانہ مسائل سے بھی بحث کی ہے۔ اور
 فکر و نظر کے سامنے کچھ نئے پیارنے بھی لائے ہیں۔ اس مرحلہ پر غالباً یہ
 کہنا غیر ضروری ہے کہ یہ بحث تردید فلسفہ کے ضمن میں محض ازراہ انتظار
 نوک قلم پر آگئی ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے۔ غزالی کی زندگی کا مشن دراصل
 تنقیدی ہے اور وہ یہ ہے کہ یونانی فلسفہ کے تار پود بھیریں۔ اس کی استواء
 اور محکم عمارت کو بجا ثابت کریں اور اعتقاد و یقین کی ان دیواروں کو گرا دیں
 جو خواہ مخواہ اس سے وابستہ کر لی گئی ہیں۔ اور بتائیں کہ علم و آگاہی کے کچھ
 اور ذرائع بھی ہیں جو قابل لحاظ ہیں اور جن سے یقین و اعتقاد کی دولت کو حاصل
 کیا جاسکتا ہے۔ ان کے وہ کیا نظریے ہیں؟ جن کی فلسفیانہ اہمیت اس دور
 میں زیادہ محسوس کی جاتی ہے۔ اور فلسفہ حکمت کے وہ کون گشتے ہیں جن میں
 انھوں نے منفرد روش اختیار کی ہے اور جن میں یہ اپنے ہم عصروں سے کہیں
 آگے ہیں۔ اس کی تفصیل معلوم کرنے کے لیے نظر مطالعہ کے دائروں کو
 مندرجہ ذیل تین عنوانوں تک وسعت دینا پڑے گی۔

(۱) کیا زمان و مکان کا وجود حقیقی ہے؟

(۲) قانونِ تسلیل (LAW OF CAUSATION) کی کیا حیثیت ہے۔
 (۳) کیا نبوت قابلِ فہم تصور ہے۔

زمان و مکان

زمان و مکان کی بحث فکر و اندیشہ کی پرانی بحث ہے۔ اس کے بارہ میں پرانے تصورات کچھ اس قسم کے تھے کہ علاوہ ان جزئیات و افراد کے جو پائے جاتے ہیں یہ بھی حقیقی وجود سے متصف ہیں اور تمام جزئیات و افراد کا ان سے تعلق ظرف و منظر و ف کا سا ہے۔ مکان کے متعلق ان کی یہ رائے تھی کہ یہ ظرف باوجود اپنی وسعتوں اور پھیلاؤ کے بہر حال محدود ہے کیونکہ خود کائنات محدود ہے۔ اور زمان ایک ایسا وسیع تر ظرف اور پیمانہ ہے جس کی کوئی انتہا نہیں جو غیر محدود اور غیر منتهی ہے۔

غزالی زمان و مکان کو جسم سے الگ یا جزئیات و افراد جسمانی سے علیحدہ کوئی مستقل بالذات ظرف قرار نہیں دیتے۔ بلکہ ان کے نزدیک دونوں کا تعلق جسم ہی کے امتداد یا حرکت سے ہے۔ یعنی ایک ہی چیز کے امتداد کو مکان سے تعبیر کیا جاتا ہے اور وہی چیز جب حرکت کناں ہوتی ہے تو اس سے زمانہ و وقت کے پیمانوں کا تصور خود بخود سطح ذہن پر ابھر آتا ہے۔ گویا یہ امتداد و حرکت جسم ہی کے ابعاد (DIMENSIONS) میں سے ہیں۔ ان سے الگ اور علیحدہ ان کا کوئی وجود نہیں۔ یہ خیال قریب قریب وہی ہے جس کا اظہار اس کے بہت بعد کانٹ نے کیا۔ اس سلسلہ میں ان کی اصل عبارت یوں ہے:

کما ان البعد المکانی تابع للجسم
 فالبعد الزمانی للحركة کما ان
 ذالک امتداد اقطاع الجسم
 جس طرح بعد مکانی جسم کے تابع ہے اسی طرح
 بعد زمانی کا حرکت جسم سے تعلق ہے یعنی
 جس طرح مکان اس بات سے تعبیر ہے کہ

... فلیس الفرق بین البعد الزماني
الذی تقسم العبادۃ عنده
عند الاضافة الی "قبل" و
"بعد" و بین البعد المکانی الذی
تقسم العبادۃ عنده عند
الاضافة الی "فوق" و "تحت"
تفاوت الفلاسفة ص ۲۵

جسم کے مختلف پہلوؤں میں پھیلاؤ واقع ہو۔
اسی طرح زمان حرکت جسم کا نام ہے۔ اس
محاط سے بعد زمانی اور بعد مکانی میں کوئی
فرق نہ رہا۔ بعد زمانی کو ادا کرنے کے لیے
عبادت قبل و بعد کے خانوں میں تقسیم ہو
جائے گی اور بعد مکانی کو ظاہر کرنے کے لیے عبادت
"فوق و تحت" وغیرہ کے خانوں میں تقسیم ہونے
پڑے گی۔

لطف یہ ہے کہ مقاصد الفلاسفہ میں بھی غزالی نے زمان و مکان کی تعریف
میں قریب قریب انہی خیالات کا اظہار کیا ہے حالانکہ اس کتاب میں ان کو صرف
یونانی فلسفہ کا خلاصہ پیش کر دینے پر اکتفا کرنا چاہیے تھا۔ اور فکر کی اس گہرائی
اور ندرت کا اعزاز اس طرح عام نہیں کرنا چاہیے تھا کہ اس میں فلسفہ یونانی کے
دوسرے شارحین بھی شامل ہو جائیں۔ معلوم ہوتا ہے غزالی زور بیان اور
جذبہ اظہار حق کے جوش میں اس التزام پر قائم نہیں رہ سکے کہ مقاصد کو صرف
یونانی فلسفہ ہی کی تشریح و توضیح تک محدود رکھا جائے بلکہ اس میں ان کے ذاتی
افکار و خیالات بھی آگئے ہیں۔ بالخصوص الہیات کی بحثوں میں تو انھوں نے اس
التزام کو بالکل ہی پس پشت ڈال دیا ہے۔

زمان و مکان اور مسئلہ صفات

زمان و مکان کے بارے میں خالص فلسفیانہ نقطہ نظر کو اپنانے کا نتیجہ یہ نکلا ہے
کہ غزالی نے مسئلہ صفات میں اس سے ابھی طرح کام لیا ہے۔ چنانچہ اللہ
تعالیٰ کے ازل و ابدی ہونے کے معنی ان کے نزدیک یہ نہیں کہ اس کی ذات
گرامی زمانی ہے اور زمانہ بھی وہ جو حرکت مکان سے پیدا ہوتا ہے بلکہ یہ ہے

کہ وہ خود خالق ہونے کی وجہ سے وقت و زمان کے حدود و اطراف سے
ورا و مستغنی ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ پر مکان کے تعلقات کا بھی اطلاق نہیں ہو سکتا
کیونکہ جزئیات و افراد سے الگ اس کا اپنا کوئی وجود ہی نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا
بہات فوق و تحت سے کس انداز کا تعلق ہے؟ اس پر اٹھوں نے نہایت ہی
معقول اور سلجھی ہوئی دلیل پیش کی ہے جو اگرچہ اسی نظریہ کی شاخ اور فرع ہی ہے
اور اسی نظریہ و تصور پر مبنی بھی ہے تاہم اس حیثیت سے مستقل طور پر دلیل
کہلائے جانے کی مستحق ہے کہ اس سے مکان و تعلقات مکان کی نفی جس
وضاحت و خوبی سے ہم و ادراک کی گرفت میں آتی ہے، کسی دوسری دلیل
سے نہیں۔ بہات کا تصور کس طرح ابھرتا ہے اس کے بارے میں ان کی توجہ کا حفظ
ہو۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کا تعلق مگر اسر انسانی سائنس اور اس کی ہیئت ترکیبی
سے ہے۔ چنانچہ جو بہت ان کے سر سے شروع ہو کر غیر متناہی بلندیوں تک
چلی گئی ہے اس کو یہ ”فوق“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ جو پاؤں کو چھو کر زمین کی گہرائیوں
تک وسعت پذیر ہے اس کو یہ تحت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اسی طرح
نسبتاً زیادہ قوی بازو کو یہ دایاں بازو کہتے ہیں اور اس بہت کو یسین قرار دیتے
ہیں۔ اور اس کے بالمقابل نسبتاً کمزور بازو کو بایاں بازو کہتے ہیں۔
اس طرف پھیلی ہوئی بہت کو صفت یسار سے متصف کرتے ہیں۔ بالکل ہی قیاس
قدام و خلف یعنی آگے پیچھے کے تصور میں کار فرما ہے اور ان بہات کی تخلیق
کا باعث و سبب ہے۔

بہات و اطراف کا تصور اضافی ہے

اس کا مطلب یہ ہے کہ بہات و اطراف کا تصور انسان کی ہیئت ترکیبی
سے وابستہ ہے۔ لہذا اگر کوئی حیوان اس ہیئت ترکیبی سے متصف نہ ہو تو

اس کی جہات انسانی جہات سے قطعی مختلف ہوں گی۔ مثلاً چھوٹی یا چھبچھلی کی مثال لیجئے۔ جس طرح یہ زمین پر چلتی ہے اسی آسانی کے ساتھ چھت کی پخلی طرف بھی چل سکتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس کا فوق ہمارے فرق اور اس کا تحت ہمارے تحت سے قطعی جدا ہو گا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ دونوں میں نسبت تضاد پائی جائے گی۔ اس وضاحت سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا تعلق جہت علو سے ہونا کوئی خوبی کی بات نہیں کیونکہ یہ علو بجائے خود اضافی اور اعتباری ہے حقیقی نہیں۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر عرش اور استواء علی العرش کا یہ مطلب نہیں تو پھر دعا و استغاثہ کے وقت ہمارے ہاتھ کیوں بے اختیار آسمان کی طرف اٹھتے ہیں اور کیوں یہ حکم ہے کہ توجہ و التفات کا رخ آسمانوں کی طرف رہے۔ غزالی اس کا بجا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس مسئلہ کا تعلق محض تنظیم عبادات سے ہے۔ یعنی آسمان کی حیثیت صرف یہ ہے کہ یہ قبلہ دعا ہے اور بس۔ اور یا پھر اس سے مقصود اس ذات گرامی کے علو اور جلالت مقرر کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ جہت و طرف کی خوبی کا اقرار کرنا نہیں ہے اس سلسلہ میں ان کے اصل الفاظ یہ ہیں:

فاما رفع الایمن عند السؤال الی دعا کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ اٹھانا
جہۃ السماء فمحمول عن قبلۃ الدعاء اس بنا پر ہے کہ آسمان دعا کا قبلہ ہے۔ نیز
وفیہ اشارۃ الی ما ہو وصف اس میں خدا کے جلال اور کبریائی کی طرف
المدعو عن الجلال والکبریاء اشارہ کرنا بھی مقصود ہے۔

(احیاء العلوم جلد اول ص ۱۱۲)

قانون تعلیل کی حیثیت

قانون تعلیل کیا حیثیت ہے؟ اس سوال پر غور کرنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں عام سمجھ بوجھ کیا کہتی ہے؟ بنظاہر بغیر کسی تاریخی میں پڑے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارا کارخانہ ہمت و بوجہ و اسباب و علل کا

رہیں منت ہے۔ یا یوں کہیے کہ علت و معلول کی کارفرمایوں اور شعبہ طراز یوں کا نتیجہ ہے۔ یہی نہیں علت و معلول کا یہ نظام ایسا اٹل، ایسا یقینی اور روزمرہ کے مشاہدہ پر مبنی ہے کہ اس میں شک و شبہ کی مطلق گنجائش ہی نہیں۔ آفتاب جب بھی طلوع ہوگا ہمارے عالم میں روشنی پھیلے گی اور تاریکی کے دل بادل چھٹیں گے اور غروب ہوگا تو تاریکی کے سائے بڑھیں گے اور ایک ایک شئی کو گھیر لیں گے۔ آگ ہمیشہ جلانے کی اور برف سے ہمیشہ برودت ہی حاصل ہوگی، گرمی نہیں۔ سبب کا درخت ہمیشہ سبب ہی پیدا کرے گا۔ آم نہیں۔ اور آم کے پڑے آم ہی حاصل کیے جائیں گے۔ امرود اور انگور نہیں۔ ہر فعل ایک انفعال چاہتا ہے اور ہر تاثر ایک نوع کی تاثیر کو مستلزم ہے۔ علت و معلول کا یہ سلسلہ ہمارے ذہنوں میں ایسا راسخ ہے اور اس کی جڑیں اس طرح شعور و لاشعور کی تہوں میں پیوستہ ہیں کہ ہمارے اعمال و توقعات کا سارا سلسلہ اس پر قائم ہے۔ اس بنا پر بھی عام مجھ بوجھ کا فتویٰ یہی ہوگا کہ علت و معلول کے بارے میں علم تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہے اور اس کو جھٹلانا ممکن نہیں۔

کیا سلسلہ تحلیل و ذہن و فکر کا افریدہ ہے ؟

اس کے برعکس غزالی کا کہنا ہے کہ علت و معلول کا تصور ذہن و عادت کی کرشمہ سازی ہے۔ ورنہ خارج میں اس طرح کے کسی رشتہ و تعلق کا ہمیں براہ راست تجربہ نہیں، کیونکہ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ جب آگ جلتی ہے تو اس میں احتراق یا جلانے کی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ جب آفتاب طلوع ہوتا ہے تو روشنی ہمارے عالم میں پھیل جاتی ہے۔ یا جب بجلی چمکتی ہے تو ایک آواز یا کڑکا سا کانوں کے پردوں سے ٹکرا جاتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے مشاہدہ میں دو چیزیں ہمیشہ خاص ترتیب کے ساتھ آتی ہیں۔ ایک آگ اور ایک قوت آواز۔ ایک آفتاب اور ایک روشنی۔ یا ایک بجلی کی چمک

اور ایک آواز یا رعد کا احساس اور ان دونوں مظاہر میں تعلق ورشتہ کی کیا نوعیت ہے؟ اس کا کوئی احساس نہیں ہو پاتا۔ منطقی اصطلاح میں یوں کہنا چاہیے کہ ان کو علت و معلول قرار دینا محض ایک نوع کے استقرا (INDUCTION) کا نتیجہ ہے جو ذہن و عادت سے متعلق ہے، تجربہ و مشاہدہ سے بہر حال نہیں کیونکہ تجربہ و مشاہدہ کی گرفت میں تو صرف دو مختلف قسم کے واقعات ہی آتے ہیں، مگر وقت نظر اور غور سے دیکھیے تو سوا اس کے ہم نے ان دو کے واقعات کو ہمیشہ آگے پیچھے ایک خاص ترتیب کے ساتھ صادر ہوتے دیکھا ہے اور کسی چیز کا مشاہدہ نہیں کیا۔ یہ ذہن و عادت کی شہدہ طہ ازی ہے کہ اس نے ایسے دو واقعات میں علت و معلول کا رشتہ فرض کر لیا جو ہمیشہ تو الی و تعاقب کے سانچے میں ڈھلے ہوئے نظر آئے، اور کہہ دیا کہ پہلے ظہور پذیر ہونے والی شے علت ہے اور دوسری چیز معلول ہے جو اس کے نتیجہ میں ابھری یا پیدا ہوئی ہے۔ اس مفہوم کو غزالی کے اپنے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیے :

ان الاقتران بین ما یعتقد فی	وہ رشتہ جو عادتاً سبب اور مسبب میں سمجھا
العادة سبباً و یعتقد مسبباً	جاتا ہے ہمارے نزدیک ضروری نہیں بلکہ
لیس ضروریاً عندنا بل کل شئین	دونوں چیزوں کے لیے سرے سے یہی
لیس هذا ذاك، ولا ذاك هذا	ضروری نہیں کہ ان میں ایک لازماً سبب
ولا اثبات احدهما متضمن	ہو اور دوسری لازماً مسبب قرار پائے یعنی نہ تو
الاثبات الآخر، ولا نفیہ	ایک کا اثبات دوسری شے کے اثبات کو متضمن
متضمن لنفی الآخر، فلیس	ہے اور نہ ایک کی نفی، دوسری کی نفی ہی کے
من ضرورة وجود احدهما	متزاد ہے۔ لہذا یہ ضروری نہ رہا کہ اگر
وجود الآخر، ولا من ضرورة	ایک موجود ہو تو دوسری چیز بھی پائی جائے۔

عدم واحد ہوا، عدم والاخر۔ اور نہ ہی ضروری ہے کہ ایک کا عدم دوسری شے کے عدم کا متقاضی ہو۔ تہافتہ الفلاسفہ ص ۵۶۲

اس کا یہ مطلب ہے کہ آگے پیچھے تو الی و تعاقب کے ساتھ وقوع پذیر ہونے والی دو چیزوں کے درمیان علیت و سبب کا کوئی رشتہ پایا نہیں جاتا بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کو کچھ اس ترتیب و انداز سے پیدا کیا ہے کہ خواہ مخواہ علیت و سبب کا تصور ذہن میں پیدا ہو جاتا ہے۔

غزالی اور ہیوم میں فرق

غزالی کے اس فکری موقف میں کیا خطرناکیاں مضمر ہیں؟ اس کا اندازہ کرنے کے لیے ہیوم (HUME) کا فلسفہ اور اس پر جو کڑی تنقیدیں ہوئی ہیں اس کا مطالعہ کرنا نہایت ضروری ہے، کیونکہ ہیوم بھی بالکل یہی کہتا ہے اور اسی طرح اس بات کا قائل ہے کہ یہ عالم محض واقعات و کیفیات (EVENTS) کا ایک مجموعہ ہے جس میں علیت و سبب کا کوئی تعلق ورشتہ ثابت نہیں کیا جاسکتا، مگر دونوں جن راہوں سے اس نتیجہ تک پہنچے، وہ بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ اسی طرح ان دونوں نے جو اس سے نتائج و ثمرات اخذ کیے وہ بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

ہیوم کی تشکیک کا پس منظر

ہیوم تشکیک کی طرف کیونکر بڑھا اس کو سمجھنے کے لیے ارتقائے فکر کی ایک خاص منزل پر چند سے رکنا چاہیے۔ لاک (LOCKE) نے جس تجربیت کی بنیاد رکھی اس کو برکلی (BERKELEY) نے اٹھارویں صدی عیسوی میں اپنے فلسفہ کی بنیاد قرار دیا۔ اس نے دیکھا کہ اگر صرف تجربات ہی کو علم و ادراک کی اساس ٹھہرایا جائے تو پھر اثبات جوہر (SUBSTANCE)

کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی، کیونکہ ہمارے ذہن پر جو چیزیں مرتسم ہوتی ہیں یا جن چیزوں کا ہم ادراک کرتے ہیں، وہ محض کچھ کیفیات و حالات (EVENTS) ہیں اور کوئی ایسی چیز ہے جو ان حالات و کیفیات کو وابستہ کیے ہوئے اور تمام کڑیوں کو جوڑے ہوئے ہے اس کا براہ راست کوئی احساس نہیں ہو پاتا۔ بلکہ یہ تو ذہن کا عمل تجرید (ABSTRACTION) ہے جو اس کو ایک خاص کلیت (UNIVERSALITY) کے تحت لے آتا ہے۔ مثلاً جب ہم کسی میز کو دیکھتے ہیں تو ہمارے ذہن میں آنے والی چیزیں ایک خاص رنگ اس کا طول و عرض، اس کی شکل و ضخامت اور جگہ ہے۔ اور یہ حقیقت کہ یہ سب چیزیں ایک جوہر اور "میز" سے تعلق رکھتی ہیں جو ان عوارض کا مرکب اصل ہے اور ان سب میں جاری و ساری ہے۔ اس کا ادراک ہوا اس کے ذریعہ نہیں ہو پاتا بلکہ یہ کام ذہن و فکر کی خلاقیتوں کا ہے کہ ان سب حالات و عوارض کو جوڑے اور پھر ان احوال و کیفیات کے لیے ایک مطلق "میز" ڈھونڈ نکالے اور ان کی نوعیت متعین کرے۔

علم کی اس صورت کو مان لیا جائے تو پھر علت و معلول کا یہ کارخانہ درہم برہم ہو جاتا ہے اور کائنات کے تمام مظاہر اور جزئیات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں رہتی کہ وہ کچھ خاص احوال و کیفیات ہیں جن کی ترکیب و خست کو ہمارے ذہنوں میں مرتسم کر دیا گیا ہے۔ برکے نے بزعم خود اس فلسفہ کو پیش کر کے بادیت کے پرچے اڑا دیے، مگر تصویریت کے اس پرجوش حامی فلسفی کو کیا معلوم تھا کہ یہی فلسفہ یا نقطہ نظر آئندہ چل کر ذہن و فکر یا شعوری ایگو ہی (INTELLECTUAL EGO) کو ختم کر دینے کا باعث ہو سکتا ہے جس پر کہ الہیات کی پوری عمارت کھڑی ہے۔

چنانچہ میوم نے اس مصرع طرح کو لیا اور اس پر تشکیک سے متعلق ایک مکمل نظم کہہ ڈالی۔ اس نے کہا کہ اگر جسمانیات میں جوہر کا ہمیں احساس نہیں

ہو پاتا تو ذہن و فکر کب کسی شعور کی ایگو سے وابستہ ہے۔ ذرا اپنے علم و ادراک کا جائزہ تو لیجیے۔ کیا یہاں بھی بعینہ علم حالات و کیفیات کی ایک ایسی ہی ترتیب کا نام نہیں۔ اور ذہن بھی باوجود ہزار براتی و ہشیاری کے نفس شاعرہ کے ادراک سے اسی طرح عاجز نہیں جس طرح ہم جو ہر مادہ کے ادراک سے عاجز ہیں۔ یعنی ذہن و فکر کا اگر تجزیہ کیا جائے تو یہاں بھی حالات و واردات کے سوا کوئی چیز پائی نہیں جاتی، جن میں تو الی و تعاقب کا عمل برابر جاری ہے۔ جن میں ہر لحظہ اور ہر لمحہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔ یہ تسلسل اور حالات و واردات کا یکے بعد دیگرے آتے اور مستغیر ہوتے رہنا اس انداز کا ہے کہ اس سے خواہ مخواہ ذہن ایک ایگو کی طرف مستقل ہوتا رہتا ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ سوا تغیر افکار یا تختیلی تغیر کے یہاں اور کسی چیز کا سراغ نہیں ملتا۔

گویا ہیوم اس تجربیت کے ذریعہ فکر و مادہ کی اس کامل تباہی تک پہنچا جس کی طرح اول اول لاک نے ڈالی تھی اور برکلی نے جس کے نتائج کی طرف صرف ایک ہی قدم بڑھایا تھا۔ اس نے اس منطق پر اس قدر اضافہ کیا کہ اس سے جو خوف ناک نتیجہ مستنبط ہوتا تھا اس کو پوری طرح نظر و بصر کے سامنے لے آیا اور بتایا کہ تجربیت ایسی دو دھاری تلوار ہے جس سے نہ صرف جو ہر کا گلا کٹتا ہے بلکہ نفس شاعرہ کا حلقوم بھی محفوظ نہیں رہتا۔ یعنی یہاں مکمل تشکیک کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں۔

غزالی نے تعلیل کا کیوں انکار کیا

غزالی نے علت و سبب کا کیوں انکار کیا؟ اس کا پس منظر فلسفیانہ ہونے سے زیادہ متکلمانہ یا اخلاقیات سے متعلق ہے اور قدرے تشریح کا مقتضی ہے۔

بات یہ ہے کہ غزالی نہ صرف تعلیم و تربیت کے اعتبار سے اشعری ہیں بلکہ اندیشہ و فکر کے نقطہ نظر سے بھی اشعریت سے رتدگاری حاصل نہیں کر پائے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے۔ اس دور میں فلسفہ و کلام کا مزاج ہی ایسا ملحدانہ تھا کہ سوا اشعریت کے اس کی کوئی صحت مندانہ تعبیر کی ہی نہیں جاسکتی تھی۔ اس نکتہ کو ملحوظ رکھیے۔ چونکہ یہ اشعری ہیں اور ٹھیکہ اشعری ہیں۔ اور اشاعرہ کا خیر و شر کے بارہ میں جانا بوجھایہ عقیدہ ہے کہ اس میں امتیاز عقلی خصوصیات کی وجہ سے نہیں بلکہ شارع کی وجہ سے الجھرتا ہے، اس لیے اخلاقیات کی حد تک گویا علت و معلول کا سلسلہ معتبر نہیں۔ سر درست اس عقیدہ کے صحیح یا غلط ہونے پر بحث نہ کیجیے۔ کتنا یہ ہے کہ غزالی کی فلسفیانہ تشلیک کا مبنی یہی عقیدہ ہے۔ یہیں سے ان کا ذہن سلسلہ تعلیل کے ابطال کی طرف منتقل ہوا اور انھوں نے سوچا کہ جو بات اخلاقیات کے دائرہ میں درست ہے وہ طبیعیات کے دائرے میں کیوں درست نہیں۔

نبوت اور سلسلہ تعلیل کا انکار

علاوہ ازیں نبوت اور معجزہ ایسے مسائل تھے کہ ان کی توجہ یہ بھی اس وقت تک نہیں کی جاسکتی جب تک سلسلہ تعلیل کا صاف صاف انکار نہ کیا جائے۔ اس لیے کہ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے مجھ سے خدا اہم کلام ہے۔ میری طرف وحی آتی ہے اور میں جسہ یل کو دیکھتا اور اس سے اخذ فیض کرتا ہوں تو یہ باتیں عام سلسلہ تعلیل کے اعتبار سے سمجھ میں آنے والی نہیں کیونکہ وہ علم جو تجربہ و مشاہدہ کا رہین منت ہے، لائق اعتماد ہے اسی طرح معلومات کا وہ حصہ جو عقل و فکر کی کاوشوں سے حاصل ہوتا ہے اس کو تسلیم کر لینے کی بھی قطعی گنجائش ہے۔ لیکن ایک شخص اگر وحی و الہام کا مدعی ہے اور کہتا ہے کہ میرے علوم و معارف کا سرچشمہ نہ تو وہ علم ہے جو تجربہ و

مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ علم ہے جو تجربہ و مشاہدہ پر مبنی مقدمات سے مستنبط ہے، بلکہ میرا سرچشمہ علم براہ راست سینہ جبریل ہے اور فیض خداوند کا ہے تو یہ بات علت و معلول کے عام قاعدہ کے مطابق قرین فہم و دانش نہیں۔ یا یوں کہنا چاہیے اس اندازِ علم و معرفت سے ہمارا یہ مکتبی علم روشناس نہیں۔ ٹھیک اسی طرح اگر کوئی کہیہا کہا ہر اشیا کی ترکیب و ساخت اور تحلیل و تجزیہ سے کسی عجیب و غریب شئی کو جہم دیتا ہے تو یہ چیز بھی ایسی ہے کہ سمجھ بوجھ کی گرفت میں آتی ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص بغیر کسی کیمیاوی عمل کے لکڑی کا سانپ بنا دیتا ہے۔ موت کو زندگی سے بدل دیتا ہے۔ اور ایسے ایسے تصرفات کا اظہار کرتا ہے جن کی تائید میں کیمیا اور طبیعیات کے کسی اصول کو پیش نہیں کیا جاسکتا تو ظاہر ہے یہ بات بھی علم و معرفت کے مروجہ طریقوں سے فہم و ادراک میں آنے والی نہیں۔

یہ ہیں وہ اسباب جن کی وجہ سے غزالی نظریہ تعلیل کے منکر ہوئے اور اس بات کے قائل ہوئے کہ یہ کار کاہِ حیات علت و معلول کے کسی بندھے سے اصول پر مبنی نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے واقعات و اشیا کو اس انداز سے پیدا کیا یا ترتیب دیا ہے کہ جس کو پہلے ظاہر ہونا چاہیے۔ وہ پہلے ظاہر ہوتا ہے اگرچہ اس کا تقدم علت و سبب نہیں۔ اور جس کا بعد میں ظاہر ہونا خود کائنات کے نظم کے نقطہ نظر سے ضروری ہے اس کو بعد ہی میں رکھا ہے۔ اگرچہ اس کا تاخر معلول ہونے کو مستلزم نہیں۔ اس موقف کو اختیار کرنے سے غزالی کی غرض یہ تھی کہ اس طرح معجزات و نبوت کے تسلیم کر لینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی، کیونکہ جب علم کے لیے تجربہ و مشاہدہ بشرط نہ رہا، بلکہ یہ محض ایک اتفاقی کڑی ٹھہرا تو اس کی خلاف ورزی عین ممکن ہوئی۔ اسی طرح چیزوں کی ترکیب و ساخت میں جب اسباب و علل کا نمل و خل ضروری نہ رہا تو عجیب و غریب تصرفات کے لیے بہر حال گنجائش نکل آئی۔

سلسلہ تحلیل اور نظام کائنات

لیکن کیا انکا تحلیل کے معنی یہ ہیں کہ کائنات کو محض بخت و اتفاق پر مبنی ایک کارخانہ سمجھنا چاہیے اور اس بات پر یقین نہ رکھنا چاہیے کہ کل آفتاب ٹھیک اسی وقت طلوع ہو گا جس وقت اسے طلوع ہونا چاہیے۔ یا یہ نہ ماننا چاہیے کہ آب کے پڑے آم ہی حاصل کیے جاسکتے ہیں اور دیا کوئی دوسرا پھل نہیں۔ غزالی اس نوع کے اعتراض سے اچھی طرح واقف ہیں، کیونکہ اس طرح کے امکانات کو تسلیم کر لینے کے معنی یہ ہیں کہ سببیت اور علت پر مبنی ہر نظام ناقابلِ اعتماد ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ کتاب دیکھتے دیکھتے حیوان قاری بن جائے۔ ٹھنڈے پانی کی صراحی اچانک سبب کی شکل اختیار کر لے۔ اسی طرح توالد و تناسل کی ترتیب بدل جائے یعنی شیر کی نسل گدھوں پر مشتمل ہو اور مہبل و فاختہ کے انڈوں سے زانغ و زرخن پیدا ہونے لگیں۔ اگر ان امکانات کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ سلسلہ قانونِ تحلیل سے متجاوز ہو کر مذہب تک پہنچتا ہے اور اس کے پورے نظامِ عمل کو ملیا میٹ کر کے رکھ دیتا ہے۔ غزالی ان اشکالات کو سمجھتے ہیں۔ ان سب کے جواب میں ان کا کہنا ہے:

ان الله تعالى خلق لنا علما بان
هذه السمكيات لم يفعلها و
لم ندع ان هذه الامور واجبة
بل هي ممكنة يجوز ان تقع و
يجوز ان لا تقع واستمرار العادة
بعامة بعد اخوي ترسخ في
اذهاننا جرياناها على وفق
العادة الماضية ترسخا لا متفك

اللہ تعالیٰ نے ہمارے ذہنوں میں یہ بات
ڈال دی ہے کہ وہ اس طرح کے امکانات
کو جامہ عمل پہنانے والا نہیں۔ علاوہ ازیں
ہم سارا یہ دعویٰ ہرگز نہیں کہ یہ امور
واجب ہیں۔ یہ ممکن ہیں۔ ہو سکتا
ہے یہ اسی ترتیب سے وقوع پذیر
ہوں اور ہو سکتا ہے کہ وقوع پذیر نہ ہوں
ماضی میں یہ امور اس اتمار و تسلسل کے ساتھ

عنه لا ینبت من
الشعیر حنطۃ ولا من بذر
الکثری تفاح والکن من
استقوا عجائب العلوم
لم یستبعد من قدرۃ اللہ ما
یحکی من معجزات الانبیاء
تہافت الفلاسفہ (ص ۶۷ و ۶۸)

ایک خاص ترتیب کے ساتھ واقع ہوئے ہیں کہ ان
نے ہمارے ذہنوں میں اس یقین کو راسخ کر دیا ہے
کہ مستقبل میں بھی ان کا یہی انداز رہے گا۔ یہ یقین
ایسا پختہ اور راسخ ہے کہ اس میں خلل نہیں
آنے کا چنانچہ نہ تو کبھی شعیر سے
گندہم پیدا ہو گا اور نہ امرود کے درخت
سے سیب حاصل کیا جاسکے گا۔
بائیں ہمہ جو عجائب علوم کا گہرا مطالعہ کرے
گا وہ اللہ کی قدرت کے معجزات کو مستبعد
نہیں ٹھہرائے گا۔

یعنی یہ سب محالات اگرچہ فی نفسہ ممکن ہیں، مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت بالغہ نے ان
میں تغلف و خلل کی گنجائش نہیں رکھی۔ یہ قریب قریب وہی بات ہے جس کو ہیوم
اغلبیت (PROBABILITY) سے تعبیر کرتے ہیں۔

کیا غزالی کا جواب تسلی بخش ہے؟

مگر کیا اس توجہ سے کائنات سے متعلق عدم اعتماد کی جو خلش پیدا ہو
جاتی ہے اور علوم و فنون کی قطعیت پر جو اثر پڑتا ہے اس کا واقعی ازالہ ہو جاتا
ہے۔ یہی چیز غور طلب ہے۔ سوال اور آگے بڑھتا ہے۔ اگر یہ رسوخ یا اغلبیت
کسی ایسی بنیاد پر قائم ہے جس کو گو علیت سے تعبیر نہ کیا جائے تاہم توالی و تعاقب
کے اس نظام کو قطعیت کے ساتھ قائم رکھنے کے لیے اتنی ہی مفید ہے، تب
غزالی یا ہیوم کی پیدا کردہ تشکیک باطل ٹھہری۔ اور وہ مقصد حاصل نہ ہو جس
کو وہ اس تشکیک سے حاصل کرنا چاہتے تھے۔ اور اگر ایسی قطعی بنیاد کا پتہ نہیں
چلتا تب یہ جواب صحیح نہ ہوا۔

اس وضاحت سے ابن رشد کا یہ اعتراض ایک حد تک رفع ہو جاتا ہے کہ
تعلیل کے انکار سے علم و معرفت کا سارا نظام ہی ورہم برہم ہو جاتا ہے کیونکہ اگر
اس نظام کا تعلق اعلیٰیت سے ہے تو وہ بہر حال قائم ہے :

ان من رفع الاسباب فقد
رفع العقل ... فرقع ہذا
الاشیاء ہو مبطل للعلم و
رافع لہ
جس نے اسباب و علل کو اٹھا دیا اس نے گویا
عقل و فکر ہی کو ٹھکرا دیا ... چنانچہ ان
اشیا کو نہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ علم کا انکار
کیا جائے۔

نفسِ مسئلہ کی نزاکت

بات یہ ہے کہ عقل و دانش کی داماندگی کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ
میں دو ٹوک رائے قائم ہی نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ نہ تو مادیین کا یہ موقف تسلیم
کیا جاسکتا ہے کہ یہاں ہر ہر ظہور ایک علت و سبب چاہتا ہے اور نہ ہی صحیح
ہے کہ مطلقاً یہاں سلسلہ تعلیل کا وجود ہی نہیں۔ حتیٰ ان دونوں کے مین مین ہے
کیونکہ طبیعیات میں بھی کئی ایسے مقامات آتے ہیں جہاں صرف تعلیل سے کام
نہیں چلتا۔ مثلاً ایٹم ہی کو لیجیے۔ یہ اپنے آخری تجزیہ میں اس کے سوا اور کچھ نہیں
رہتا کہ بے شمار برقی و کربائی نکات زبردست گردش میں مصروف ہیں۔ یہ کن
اصولوں کی بنا پر ایک ایٹم کی تعمیر میں حصہ لیتے ہیں یا یہ کہ یہ گردش کیونکر امکانات
کی متعدد قسموں کو چھوڑ کر صرف خاص و متعین امکان وجود ہی پر منتج ہوتی ہے۔
یہ عقدہ ابھی تک طبیعیات سے حل نہیں ہوا۔ اسی طرح بائیالوجی میں ایسے تغیرات
(MUTATIONS) سے بحث کی جاتی ہے جو دفعۃً اور اچانک نمودار
ہوتے ہیں اور ان کے پیچھے علت و معلول کا کوئی سلسلہ کارفرما نہیں ہوتا۔
علم الجنین کے ماہر بھی کہتے ہیں کہ اولاً حیوانات و انسان میں جراثیم جن خلیات
پر مشتمل ہوتا ہے وہ بالکل سادہ ہوتے ہیں اور ان میں تذکیر و تانیث کا فرق

نہیں پایا جاتا۔ لیکن پھر ایک ایسا مرحلہ آتا ہے کہ ان میں تبدیلیاں رونما ہوتا شروع ہوتی ہیں جو جنس کی تعین میں مدد دیتی ہیں۔ ان تبدیلیوں کی کیا وجہ ہے؟ بابا لوجی اس کا کوئی جواب نہیں دے پاتی۔ اس سے آگے بڑھتے نفسیات کے حدود میں بھی تحلیل کے قاعدوں کا چلن نظر نہیں آتا۔

یہ حقائق اگر درست ہیں تو اس کا صاف صاف یہ مطلب ہوا کہ غزالی اس حد تک ضرور حق بجانب ہیں کہ اصول تحلیل علی الاطلاق صحیح نہیں۔ لیکن مذہب و روح کی چند پیچیدگیوں کو دور کرنے کے لیے یہ موقف اختیار کرنا بھی درست نہیں کہ سلسلہ تحلیل کا علی الاطلاق انکار ہی کر دیا جائے۔ اس لیے کہ مطلقاً انکار کر دینے سے استدلال، استقرار اور علوم و فنون کی تشکیل و ارتقا کے لیے کوئی اٹل اساس یا قطعی بنیاد ہی باقی نہیں رہے گی۔

اس موقف کی خطرناکیاں

بالخصوص غزالی کے لیے یہ موقف اختیار کرنا اس لیے بھی ناموزوں ہے کہ اس طرز استدلال کو اگر آگے بڑھایا جائے جیسا کہ ہیوم نے بڑھایا تو اس سے روحانی ایغوہی کی نفی ہو جاتی ہے اور مذہب کے اس تصور کے لیے سرے سے کوئی وجہ ہوازی نہیں رہتی، جس کی ایک اہم شاخ کو ثابت کرنے کے لیے درپے ہیں۔ کیونکہ اگر کوئی نفس شاعرہ ہی موجود نہیں ہے۔ یا ان کے الفاظ میں ثابت شدہ حقیقت نہیں ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کے متعلق عقیدہ و ایمان کی کیا صورت متعین ہوگی؟ معلوم ہوتا ہے غزالی اپنے موقف کی خطرناکیوں سے اس حد تک آگاہ نہیں تھے۔ ان کی غرض و غایت تحلیل کے ابطال سے صرف اسی قدر ہے کہ نبوت اور خوارق کے لیے گنجائش نکل آئے۔ رہی یہ بات کہ اس طرز فکر کے منطقی نتائج کیا ہیں؟ تو غزالی اس میں پڑنا نہیں چاہتے۔

دو مختلف تقاضے

اسی حقیقت کو یوں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ یہاں دو بالکل ہی مختلف تقاضوں کا سامنا ہے۔ اگر فکرو دانش کی بھولانگاہ فکر و تجربہ کی وہ شاخ ہے جسے طبیعیات کہتے ہیں تو لا محالہ جس مفروضہ (HYPOTHESIS) پر آئندہ نتائج کی بنیاد رکھی جائے گی وہ یہی ہے کہ علل و اسباب کا یہ سارا کارخانہ برحق ہے۔ آگ جب سے آتش کہہ عالم میں موجود ہے تبش و حرارت سے متصف رہی ہے۔ اور ہمیشہ اپنے فطری صفات سے متصف رہے گی۔ پانی کبھی بھی نمی اور رطوبت سے خالی نہیں رہا۔ اور آئندہ بھی تغیر زمان کا کوئی کرشمہ اس کی نمی کو پوست سے بدل دینے پر قادر نہیں۔ ہر صبح آفتاب اپنی مقررہ چال کے ساتھ طلوع ہو گا۔ ستارے چمکیں گے اور کائنات کا ذرہ ذرہ ان افعال کو بہر حال انجام دے گا جو ان کے سپرد ہیں۔ اور ان سے وہی نتائج برآمد ہوں گے جو ان کو مستلزم ہیں۔ تمام تجربات، تمدن و تہذیب کا ارتقاء، علوم و فنون کی ساری گہما گہمی اور رونق علل و اسباب ہی کی رہین منت ہے۔ اور اسی یقین و اذعان کے ساتھ وابستہ ہے کہ کائنات کی ہر ہر شے یا ظہور فطری خصوصیات سے متصف ہے اور کسی حال میں بھی ان سے دست بردار ہونے والا نہیں۔

اور اگر طبیعیات کو سچوڑ کر غور و فکر کا ہدف مذہب اور اس کے لطائف ہیں اور روحانیت کی اعلیٰ اور بنیادی اقدار ہیں تو یہاں مادیت کی اس قطعی اساس سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً ارادہ ہی کو جو تمام اخلاقیات کی روح اور جان ہے اور تکلیفات و منیہ کی اصل جڑ ہے۔ یہ اس وقت تک آزاد نہیں مانا جاسکتا جب تک مادی قیود اور علل و اسباب کی جکڑ بند یوں سے علیحدہ اس کا اپنا وجود نہ ہو۔ جب تک اس کی کارفرمایوں کا میدان غیر محدود نہ ہو۔ اور جب تک اس کی تگ و تاز کو آزاد نہ مانا جائے۔ اسی طرح اگر تعمیل

کا یہ کارخانہ مکمل ہے اور ارتقاءِ حیات کا تسلسل اپنے واسطے میں علت و معلول کی تمام کڑیوں کو سمیٹے ہوئے ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ کے لیے کہاں اور کس جگہ گنجائش نکالی جائے گی۔ نبوت کی مشکلات کو کیونکر حل کیا جائے گا۔ اور وحی و الہام اور محبذات و خوارق کی گتھیوں کو کس طرح سلجھانا ممکن ہو گا۔

یہ تو بہر حال سطے ہے کہ انسان کو ان دونوں تقاضوں سے نمٹنا ہے یعنی علوم و فنون میں ترقی بھی کرنا ہے اور اخلاق و دین کی اعلیٰ قدروں سے بہرہ مند بھی ہونا ہے۔ لہذا اس کے سوا چارہ نہیں کہ ایک طرف تو نظامِ عالم کی محکمہ و استقامت کو تسلیم کیا جائے اور دوسری طرف اس میں اتنی لچک بھی رہنے دی جائے کہ جس سے زندگی کی اعلیٰ اقدار کا اثبات دشوار نہ رہے۔

ظاہر ہے کہ یہ حل مفہومانہ (COMPROMISING) ہے دو ٹوک اور فیصلہ کن نہیں۔ اور نتیجہ یہ ہے اس مجبوری کا کہ اس دور کا انسان جہاں سائنسی تجربات سے لیس ہے، علومِ ظاہری میں ترقی یافتہ ہے اور اس حد تک جو رہے کہ حریمِ فلک سے گستاخیاں کرے۔ وہاں نفس کی نیرنگیوں سے محض نا بلد ہے۔ نفسیات کے معنی محض ادھوری کوشش کے ہیں۔ ہمارے نزدیک گذشتہ پچاس ساٹھ سال میں انسان نے اس فن میں صرف اتنی ترقی کی ہے کہ اس کے دروازوں پر دستک دے سکا ہے اس دستک کا کیا جواب ملتا ہے اس کا ابھی انتظار ہے۔ باطن کے متعدد مرحلے ہیں جن کو ابھی جو علم مذہبی اور علوم و فنون کی روشنی میں سطے کرنا ہے۔ اور نفس کی پہنائیوں کو دریافت کرنے کے سلسلے میں ابھی بہت سے مقامات ہیں جن کو سطے کرنا ہے۔ جب یہ سب کچھ ہو چکے گھٹے تب علم و عرفان کے ان ستونوں کی طرف ہم بڑھ سکیں گے جن کی غزالی نے نشان دہی کی ہے۔ اور اسی وقت مذہب کے حقائق اور ماویت کے وہ غامضے سمجھ میں آ سکیں گے جن میں بظاہر غلامی ہے۔ رسل نے جب یہ

کہا تھا کہ آئندہ انسانیت کا مذہب نفسیات ہو گا تو غالباً اس کا مقصد بھی یہی تھا کہ یہی وہ کارزار ہے جہاں مادیت و تصوریت کی آخری لڑائی لڑی جائے گی۔ یعنی اگر آئندہ تحقیقات اور باطن کے گہرے مطالعہ نے ثابت کر دیا کہ نفس انسانی اور جوہر اور اک مادہ سے ماوراء ایک حقیقت سے تعبیر ہے تو مہیاں مذہب کے ہاتھ رہا اور اس نے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے الحاد و دہریت کو مات دے دی۔ اور اگر خدا نخواستہ یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی کہ ذہن و فکر کے جملہ تصرفات لطیف ترین مادیت کا نتیجہ ہیں تو پھر اس کی خیر نہیں۔ پیشین گوئی کو اگر جرم و کمانت نہ سمجھا جائے تو ہم بیانگ و ہل کھے دیتے ہیں کہ علم انسانی کی تشنگی کھری مادیت سے رفع ہونے والی نہیں اور زندگی کے اس کارخانہ کی یک طرفہ توجہ سے قطعی اطمینان حاصل نہیں ہو سکتا۔ بالخصوص ذہن و فکر کی چھپیدگیاں تو بالکل دور نہیں ہو پاتیں۔ لہذا نفسیات ہی کے ذریعہ آئندہ چل کر ایسے حقائق کا انکشاف ہونے والا ہے جن سے مذہب و روحانیت کی قدروں کی توثیق ہو سکے گی۔ اور دہریت و مادیت کے دل بادل چھٹ سکیں گے۔ مطالعہ، جستجو اور علم و تجربہ کی روشنی میں جدوجہد ضرور ہے۔

کیا نبوت قابل فہم ہے؟

کیا نبوت قابل فہم تصور ہے؟ غزالی نے اس موضوع پر نہایت واضح اور درخشندہ بحث پر وقلم کی ہے۔ جس کا کچھ حصہ تمہید کے ابتدائی صفحات میں آچکا ہے اور یہاں ہم نسبتاً تفصیل سے دوبارہ ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ نبوت کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے ہمیں ایک طرف تو ان انبیاء و رسل پر ایک نظر ڈالنا ہو گی جو عہد نامہ قدیم و جدید میں مذکور ہیں۔ دوسری طرف قرآن کے تصور نبوت کو نظر و بصر کے سامنے لانا ہو گا۔ بائبل نے انبیاء کی جو تصویر کھینچی ہے افسوس ہے وہ کچھ زیادہ شایان شان اور دلآویز نہیں۔ اس میں بھال و ہکا ہن جو پیش گوئی

کر سکیں داخل ہیں اور حضرت سموئیل کے مدرسہ تبلیغ و اشاعت کے فارغ التحصیل
 علما بھی شامل ہیں وہاں حقیقی نبی بھی شریک ہیں۔ پھر ان سب کے کردار و
 عمل کی خوبیاں اور خامیاں کچھ اس طرح گھل مل گئی ہیں اور ان کی ذہنی
 سطح اور محرکات کے بارے میں اس درجہ اختلاف اور التباس رونما ہے کہ
 کوئی شائق بہ تحقیق یہ معلوم کرنا چاہے کہ نبی اور غیر نبی کو کاہن اور مبلغ سے
 کیونکر ممیز کیا جائے تو ہرگز نہ کر پائے۔ اس التباس اور گڈمڈ کا نتیجہ یہ ہے
 کہ انبیاء کا یہ گروہ جو بائبل کا اصلی موضوع ہے ذہنی و فکری اعتبار سے زیادہ
 نمایاں دکھائی نہیں دیتا اور تو اور ان کی دعوت و تبلیغ کے محرکات بھی اس
 عموم اور ہمہ گیر انسانیت کو لیے ہوئے نہیں جو نبوت کا خاصہ ہیں۔ بلکہ ان میں
 وہی قبیلہ کی تنگ نظری، وہی قومی روایات اور اونے درجے کے جذبات
 پائے جاتے ہیں جو ایک قومی سربراہ اور قبیلہ کے سردار کے لیے موزوں
 ہوں تو ہوں، انبیاء و رسل کا مرتبہ جن سے ہر حال بلند ہونا چاہیے۔ قرآن
 نے جو نقشہ پیش کیا ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ اس کی رو سے
 انبیا کی سیرت و عمل اور کیا فکر و رائے ہر لحاظ سے اپنے ہم عصروں
 سے فائق تر ہوتے ہیں۔ ان کی دعوت کسی قبیلہ، کسی قوم اور گروہ سے
 مخصوص نہیں ہوتی بلکہ ایک خاص زمانہ، اور خاص عصر میں مبعوث ہونے
 کے باوجود انسانیت کے وسیع ترین مفہوم کی حامل ہوتی ہے۔ یہی نہیں اس
 کی تہہ میں وہ تمام اصولی اور بنیادی قدریں پنہاں ہوتی ہیں جن سے ہر ہر
 دور میں استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

قرآن کا تصور نبوت اور ابعاد و ملامت

قرآن کا تصور نبوت ایک اور لحاظ سے بھی وجہ امتیاز رکھتا ہے۔
 اور وہ یہ ہے کہ جہاں یہودی شارحین دین اس کو محض "کلمہ" (LOGOS)

کی تفسیر اور اللہ تعالیٰ کے وصف کلام کا ظہور قرار دیتے ہیں۔ قرآن اس سے ایک قدم آگے بڑھاتا ہے اور اس کے لیے اللہ تعالیٰ کی ایسی جامع، ایسی فعال اور موزوں صفت تلاش کرتا ہے، جس کو وحی و نبوت کی صحیح معنوں میں بنیاد اور اساس ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ اور وہ ہے صفت ربوبیت۔ عیسائی مصنفین وینیسیات (THEOLOGIANS) نے نبوت و رسالت کے لیے محبت و تودہ (LOVE) کو اساس تسلیم کیا ہے۔ یہی نہیں۔ تکوین و تخلیق کے تمام مظاہر کو ایسی ایک وصف کا نتیجہ جانا ہے۔ سر درست کائنات کے مسئلہ سے تفسیر نہ کیجیے۔ سوال یہ ہے کہ کیا نبوت و رسالت کے تمام متعلقات کی تشریح محبت و تودہ کے نا تمام نظریہ سے ہو جاتی ہے؟ سوال کا جواب دراصل اس تجزیہ پر مبنی ہے کہ یہ نبوت و رسالت ہے کیا چیز؟ اور اس کے خصوصی اجزا کون کون ہیں؟ ظاہر ہے اس تجزیہ کے لیے ہمیں انبیاء و رسل کی پوری تاریخ پر غور کرنا ہو گا۔ تاریخ یہ بتاتی ہے کہ یہ ایک طسرح کا فیضان ہے، جس سے ایک مخصوص گروہ کو اس غرض سے بہرہ مند کیا جاتا ہے کہ یہ معاشہ کی مشکلات کو سلجھائے۔ افسردہ کے افلاق کو سنوارے، اور شخصی طور پر ان کا رابطہ اللہ تعالیٰ سے قائم کرے۔ یہ گروہ کب عرصہ ظہور میں آیا، اور کب اول اول اللہ تعالیٰ کی توجہات کرم اس کی حمایت کی جانب مبذول ہوئیں۔ اس سے بحث نہ کیجیے۔ دیکھیے یہ کہ اس فیضان میں برابر ترقی ہوتی رہی۔ اور اگر طبعیات کی زبان استعمال کرنے میں مضائقہ نہ ہو تو یوں کہنا چاہیے کہ یہ ارتقا فیضان کے تینوں ابعاد (DIMENSIONS) میں رونما ہوا۔ یعنی:

(۱) نبوت کے نفس تصور میں زیادہ نکھار پیدا ہوا۔ اور اس کی سطح معمولی قبیلوی سربراہ سے کہیں بلند تر ہوتی چلی گئی۔

(۲۱) پیغام نے سادہ زندگی کے حدود سے نکل کر قانون و تمدن کے وسیع دائرہ میں قدم دھرا۔ اور پیرایہ بیان اور ولائگی کے انداز میں قوموں کی نفسیات رد و قبول کے مطابق تبدیلی ہوتی رہی۔

(۲۲) لطف یہ ہے کہ ارتقاء و تقدم کی اس رفتار میں عقائد و افکار کی بنیادی حیثیت قائم رہی، اگرچہ جزئیات میں رد و بدل کا عمل جاری رہا۔ تاآنکہ معاشرہ نے ایک آخری کروٹ پھٹی اور آنحضرتؐ نے نبوت و رسالت کی ایسی جامع، ایسی مکمل اور قابل فہم تصویر پیش کی کہ جس کی ہر ادا ایمان افروز، اور نبوت کے بارہ میں ہر غلط فہمی کو دور کرنے والی ہے۔

نبوت کی تشریح قانون ربوبیت کی روشنی میں

اگر قرآن اور بائبل کی تاریخ انبیاء سے ہمارے اس تجزیہ کی تائید ہوتی ہے کہ انسانی ذہن اور حالات کے مطابق اس گروہ نے تربیت و تزکیہ کے فرائض انجام دیئے ہیں اور اس میں ہر دور کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا ہے تو یہ چیز ایسی ہے جس کو صرف محبت کے نقطہ نظر سے سمجھا نہیں جاسکتا بلکہ یہ صورت حال صاف صاف ربوبیت کی مقتضی ہے۔ کیونکہ محبت محبت و تخلیق و فیضان کا موجب تو ہو سکتی ہے، مگر تعلیم و تربیت کی مختلف منزلوں میں جس دیکھ بھال، جس نگرانی اور جس حکیمانہ شعور و علم کی حاجت ہے وہ اس کے بس کا روگ نہیں۔ اس کے لیے تو نسبتاً زیادہ جامع، زیادہ فعال اور زیادہ شعور و علم رکھنے والے عنصر ہی کی ضرورت ہے جو ربوبیت کے ساتھ خاص ہے۔

سویٹ مین کی غلط فہمی

اسلامی نقطہ نظر سے رسالت و نبوت کا تصور ربوبیت پر مبنی ہے۔ یہ

صرف ذاتی خیالی آرائی یا منظرانہ گریز ہی نہیں ایک ثابت شدہ حقیقت ہے اس سلسلہ میں ہم سویت مین کی اس رائے سے متفق نہیں جو ہمارے خاص دوست ہیں۔ غالباً سلسلہ میں لاہور تشریف لائے تھے اور ہمیں تبادلہ خیالات کا فخر بخشا تھا۔ خیالات کے اعتبار سے خالص مشنری ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ عربی لٹریچر، بالخصوص اسلامیات، فلسفہ اور علم الکلام پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ اسلام اور عیسائیت کے مشترکہ مسائل پر انھوں نے ایک عمدہ کتاب بھی لکھی ہے کہ اسلامی علم الکلام کے دلائل اور دعاوی میں تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور اس میں کئی مرتبہ محض عیسائی متکلمین کے جواب میں ایک متعین موقف اختیار کیا گیا ہے۔ عدم اتفاق کی وجہ یہ ہے کہ مذاہب کی تعریف و ترجمانی میں ایسا ہونا مستبعد نہیں۔ بلکہ بعض حالات میں نہایت ضروری ہو جاتا ہے۔ چنانچہ خود عیسائیت ہی کو دیکھیے کہ اس نے اسلامی حلوں کے جواب میں اپنے علم الکلام پر کتنی بار نظر ثانی کی ہے۔ اور اپنے خیالات و افکار کو اسلامی نقطہ نگاہ سے قابل قبول ٹھہرانے کی کس درجہ پر خلوص کوششیں کی ہیں۔ ہمیں کہنا صرف یہ ہے کہ ہمارے استدلال کا تعلق بہر حال براہ راست قرآن سے ہے۔ اس میں متعدد مقامات پر ربوبیت اور نبوت کا ایک ساتھ ذکر فرمایا گیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں میں وہی تعلق و رشتہ کار فرما ہے جو ماخذ اور سرچشمہ اور اس کے فیضان و نتیجہ میں ہے:

وَمَا أَدَّتِ الْبَنَاتُ مِنْ رَبِّهِمْ - اور انہی کو ان کے رب کی طرف سے جو کچھ ہی ملیں ہم ان سب کو تسلیم کرتے ہیں۔ (بقرہ - ۱۲۶)

ابلاغکدرسلت ربی (اعراف - ۱۷۴)

وقال موسى يفرحون انى رسول من رب العلمين (اعراف - ۱۰۴)

وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (اعراف - ۱۰۴)

بلکہ میں رب العالمین کا پیغمبر ہوں (یعنی ہود)

فَعَصُوا رِيسُلَ رَبِّهِمْ فَاتَّخَذُوا
اٰخِذَةً رَابِعَةً - انھوں نے اپنے رب کے فرستادہ کی نافرمانی
کی تو خدا نے بھی ان کو سخت پکڑا۔

یہ چند آیات جو باوقفی تفحص نوکِ قلم پر آگئی ہیں اپنے مفہوم میں بالکل واضح
ہیں۔ اور اگر نبوت اور اس کے متعلقات کو سامنے رکھ کر پورے قرآن کو
دیکھا جائے تو بیسیوں آیات اس قسم کی مل سکیں گی۔ جن سے ہمارے موقف
کی تائید ہوگی۔

ظاہر ہے نبوت کا یہ تجزیہ بالکل دینیاتی ہے۔ اور جب ہم اس
پیمانہ کی رو سے اس ظہور کو سمجھنا چاہیں گے تو اس میں کوئی دشواری حائل نہیں
ہوگی کہ اللہ تعالیٰ کی خود ربوبیت اس بات کی مقتضی تھی کہ انسانی معاشرہ کی
اصلاح و تربیت کے لیے چیدہ اور منتخب روزگار لوگوں کو مبعوث فرمایا
جائے۔ دشواری اس وقت ابھرتی ہے جب ہم نظر و فکر کے اس انداز سے
بہٹ کر عقلیات کی روشنی میں اس کی کوئی ترجمہ بیان کرتے ہیں اور یہ
ثابت کرتے ہیں کہ علم و ادراک کی یہ صورت بظاہر گوانو لکھی ہے اور عقل و
تجربہ کی گرفت میں آنے والی نہیں دکھ جبکہ یل امین نازل ہو، اور اللہ کا کلام
رسول تک پہنچائے، تاہم اگر غور کیا جائے تو ایسی مشکل بھی نہیں کہ اس کی کوئی
معقول تعبیر پیش ہی نہ کی جاسکے۔

مسئلہ نبوت اور حکمائے اسلام غارابی و ابن خلدون کی رائے

غزالی نے اس سلسلہ میں کیا روش اختیار کی اور کس انفرادیت کا ثبوت ہم
پہنچایا۔ اس کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے کچھ
دوسرے لوگوں کی آرا پر ایک نظر ڈالی جائے۔

غارابی چونکہ ارسطو کے جانشین ہیں اس لیے انھوں نے فاضل عقلی
انداز سے اس عقیدہ کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ

نبوت قوت متحید کے انتہائی ارتقا کا کرشمہ ہے، مگر ان کے پاس اس
چھتے ہوئے اعتراض کا کوئی جواب نہیں ہے کہ نبوت جو فضائل انسانی میں
سب سے بڑی فضیلت ہے اور بنی آدم پر اللہ تعالیٰ کا سب سے بڑا انعام
ہے عقل کے بجائے متحید سے کیوں تعلق رکھتی ہے؟ جب کہ اس کا رتبہ بہر حال
شکر و دانش سے فروتر ہے۔ بعض حکما نے نبوت کو عقل ہی کے ارتقائی
نقطہ سے تعبیر کیا ہے۔ اس میں بھی اعتراض ان کی گنجائش ہے کیونکہ
عقل وحشہ کا کوئی ارتقائی نقطہ بھی اس کے پرواز کی آخری منزل
نہیں قرار دیا جاسکتا۔ مزید برآں اس فلسفہ سے نبوت کا وہی ہونا بھی سمجھ میں
نہیں آسکتا۔

ابن خلدون اس کو انسان کے پچھلے حاسے سے تعبیر کرتے ہیں۔
اس سے اگرچہ غزالی کے موقف کی تائید ہوتی ہے، مگر یہ انداز ایسا مبہل ہے
کہ چوری پوری تشفی اس سے بھی نہیں ہو پاتی۔ اس پر اعتراض یہ ہے کہ
ہر انسان حاسہ ہر حال ایک خصوصی مرکز (PHYSICAL CENTRE)
چاہتا ہے جیسے سماعت کے لیے کان، نطق کے لیے زبان اور غم و ادراک کے
لیے دماغ (NIA RB)۔ سوال یہ ہے کہ اس پچھلے حاسہ کا مرکز کہاں
ہے۔ پھر قرآن بار بار آنحضرتؐ کے بارہ میں بالخصوص اور دیگر انبیاء کے
بارہ میں بالعموم یہ یقین دلاتا ہے کہ یہ حضرات نبوت و رسالت کی سر بلندیوں
کے باوجود بشر ہی ہیں اور ان میں دوسروں کی طرح بشری ساخت اور
بشری فطرت کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ یہی نہیں۔ سو اس کے کہ
اس نے ان کو ایک متعین منصب کی انجھام وہی کے لیے منتخب فرمایا ہے
ان میں اور عام انسانوں میں اور کوئی فرق ہی نہیں۔ یہ دعویٰ اگر صحیح ہے تو
ابن خلدون کے نقطہ یہ کہ اس وقت تک ماننا مشکل ہے جب تک اس کی
تفصیلات بیان نہ کی جائیں۔ اور یہ نہ بتایا جائے کہ ان کے نظریہ علم کی دہتیں کہاں

سے کہاں تک وسیع ہیں ؟

غزالی کے موقف کو سمجھنے سے پہلے یہ جانتا ضروری ہے کہ آیا ان کے نزدیک بھی معرفت و ادراک کی تنگ و تاز تجربہ و عقل ہی کے متعین دائروں تک محدود ہے۔ یا ان دائروں سے آگے کوئی اور سرچشمہ علم بھی ہے جس پر اکتشافات وحی و الہام کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔

غزالی کی تصریحات۔ انسان کا نفسیاتی تجربہ

اس سلسلہ میں غزالی کی تصریحات بہت دلچسپ ہیں اور غور و تعمق کے نئے ابواب کھولنے والی ہیں۔ ان کا کہنا ہے، اگر جوہر انسانی کا اصل فطرت کے اعتبار سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ ایک سادہ لوح ہے جس پر موجودات عالم کی کوئی چیز بھی پہلے سے مرسم نہیں۔ اور موجودات عالم کی گونا گونی ایسی ہے کہ اس کا پورا پورا علم پروردگار کے سوا اور کسی کو نہیں۔

وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا
اور تیرے پروردگار کے لشکروں کو اس کے سوا
اور کوئی نہیں جانتا۔

اور اس لوح پر موجودات کے بارہ میں جو معلومات ارتسام پذیر ہوتی ہیں ان کا تعلق سراسر ادراک سے ہے۔ پھر اور اکات کی یہ نوعیت ہے کہ ان کی بیداری کی ایک خاص ترتیب ہے۔ پہلے پہل حاسہ لمس ابھرتا ہے۔ جس کے ذریعے نیچے میں حرارت، برودت اور رطوبت و میوہست کا احساس بیدار ہوتا ہے۔ لیکن لمس، رنگ اور آواز کی کیفیتوں کو سمجھنے سے یکسر قاصر ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کے نقطہ نظر سے تو رنگ اور آواز کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں۔ اس کے بعد حاسہ بصر اپنا کام شروع کرتا ہے جس کے ذریعے رنگ اور شکل کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ عالم پہلے عالم سے نسبتاً کمزور وسیع اور کشادہ ہے۔

اس کے بعد سمع کی باری آتی ہے۔ اس کے ذریعہ مولود طرح طرح کی آوازیں

نسنا اور محظوظ ہوتا ہے۔ پھر عاقلہ ذوق پیدا ہوتا ہے اور وہ منزل قریب آتی ہے جب بچے میں تمیز کا احساس ہونے لگتا ہے۔ یہ عمر کا وہ حصہ ہے جب یہ سات سال کا ہو جاتا ہے۔ تمیز کے اس غرضے میں اس کی معلومات میں خاصہ اضافہ ہوتا ہے۔ یعنی پہلے اگر اس کی معرفت کے دائرے صرف محسوسات تک محدود تھے تو اب ایک نئی کیفیت اور اندازہ پیدا ہوتا ہے جس میں یہ ایسی ایسی چیزوں کو جانتے لگتا ہے جن کا کوئی تعلق بھی محسوسات سے نہیں ہوتا۔

اس کے بعد اس میں عقلی تقاضے بیدار ہوتے ہیں۔ اب یہ جائز و ناجائز میں فرق قائم کرنے لگتا ہے۔ امکان و واجب کے حدود پہچاننے لگتا ہے۔ اور ایسے ایسے مسائل سے متعلق گفتگو کرنے لگتا ہے جن کا کوئی تعلق بھی ماضی کے عوالم سے نہیں ہوتا۔

جب ادراکات کا یہ تجربہ بحث و نظر کو یہاں تک لے آیا تو اب اس حقیقت کا سمجھنا کچھ بھی دشوار نہیں رہا کہ عقل کے آگے ادراک کا ایک اور طور اور کیفیت بھی ہے، جس میں ایک ایسی چشم بصیرت داہوتی ہے کہ جس کی وساطت سے انسان عالم غیب تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں کامیاب ہو جاتا ہے۔ یعنی اس پر مستقبل کے بھید منکشف ہونا شروع ہو جاتے ہیں اور اس کی معرفت و آگاہی کے ڈانڈے ایسے ایسے لطائف سے جا ملتے ہیں جن کا کوئی تصور بھی اُس دور میں اس کو نہیں ہو سکتا تھا کہ جب یہ صرف عقل و دانش کے بل بوتے پر زندگی بسر کرتا تھا۔

سرچشمہ نبوت کا سراغ

حواس انسانی کی بیداری کا یہ ایک سادہ نقشہ ہے۔ کتوڑی دیر کے لیے نفسیات کی ان بچیہ بخشوں میں پڑے بغیر کہ درحقیقت کون کون سا پہلے بیدار ہوتا ہے عزالی کے اس تجزیہ پر غور کیجیے۔ کیا اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ

علم کسی ایک ہی حاسے میں منحصر نہیں ہے۔ بلکہ ہر حال ایک ترتیب کا متقاضی ہے۔ جب لمس سے آگے عالم بصر کی کار فرمائیاں ہیں۔ بصر سے آگے روح پرور فہم ہیں۔ اور خوش کن آوازیں ہیں اور ان سب کے آخر میں تمیز کی کرشمہ سازیاں ہیں۔ اور عقل و خرد کی تگ و تاز ہے۔ جب یہاں تک صحیح ہے تو اس سے آگے وجدان اور وجدان سے آگے ہر چشمہ نبوت کے فرھن کر لینے میں کیا استحالہ ہے؟ زیادہ وضاحت کے لیے ان ابتدائی صفحوں کو ذہن میں رکھیے جہاں ہم نے علم کی تشریح کے سلسلہ میں ماورائے حدس اور اکالت کی تشریح کی ہے۔ علم و حواس کے درجات کا یہ تفاوت حیوانات و حشرات میں کہیں زیادہ ہے۔ متعدد ایسے حشرات ہیں جو قوت سماع سے یکسر محروم ہیں۔ کئی بصارت نہیں رکھتے۔ تاہم کچھ دوسرے حواس ان میں ایسے پائے جاتے ہیں جن سے وہ بصر و سماع کا کام لے لیتے ہیں۔ ان میں ایسی ایسی حیرت انگیز جبلتیں بھی ہیں کہ جن کی کوئی توجیہ بھی ہمارے علوم نہیں کر سکتے۔ ٹڈی دل افریقہ کے صحراؤں سے چلتا ہے اور بغیر کسی نقشہ، قطب نما اور تفصیلی علم کے سایئر یا تک پہنچ جاتا ہے بعض مچھلیاں گرمی اور سردی کا موسم گزارنے کے لیے سیکڑوں میلوں کا سفر طے کرتی ہیں۔ اور اندر ہی اندر گرم و سرد پانیوں تک رسائی حاصل کر لینے میں کامیاب ہو جاتی ہیں۔ حالانکہ سمندر کی تاریکی میں سمت و بہت کی تعین سخت مشکل کام ہے۔ اسی طرح شہد کی مکھیوں کو دیکھیے کہ بیک وقت ان میں ایک ہشیار کیمسٹ، مهندس اور ریاضی وال کی صلاحیتیں پائی جاتی ہیں۔ تحقیق و تفحص کے قدم اور آگے بڑھایے تو معلوم ہو گا کہ بعض حیوانات کو واقعات و حوادث کا احساس بھی پہلے سے ہو جاتا ہے۔ یہ علم غیب نہیں بلکہ ان کی فطرت کی ساخت ہی کچھ ایسی ہے کہ یہ چیزیں ان کے لیے بمنزلہ عادیات کے ہیں۔ یا یوں کہہ لیجیے کہ ان کو اللہ تعالیٰ نے ایک حاسہ ایسا بھی عطا کر دیا ہے جس کے ذریعہ انھیں واقعات و اسوال کا علم ہو جاتا ہے۔

سوال یہ ہے جب علم و آگاہی کی گونا گونی کا یہ عالم ہے اور اس کی وسعتوں کا یہ ڈھنگ ہے تو اس کو انسانی حواس اور عقل و حسہ کی تنگ و تنار تک ہی محدود کیوں خیال کیا جائے؟ اور یہ کیوں باور نہ کیا جائے کہ انسان کے باطن میں ایک کلید علم و معرفت ایسی بھی ہے جس سے عقائد و افکار کی گتھیاں سلجھائی جاتی ہیں۔ تہذیب و تمدن کے عجیبہ مسائل حل کیے جاتے ہیں۔ اور تزکیہ اخلاق اور تعمیر سیرت کے سرلبستہ راز معلوم کیے جاتے ہیں۔ یہ کلید حاصل کیونکر ہوتی ہے؟ غزالی اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ریاضت و مجاہدہ سے۔ خواہشات و جذبات کی سطح سے اونچا اٹھنے سے۔ اور تزکیہ و تخلیہ سے۔ لیکن کیا یہ جواب تسلی بخش ہے۔ اور متصوفانہ ریاضت فی الحقیقت نفس انسانی میں علم و ادراک کے نئے نئے دریچوں کو کھول دینے کا باعث ہو سکتی ہے؟ غالباً اس کے حق میں کچھ زیادہ کہنے کی حاجت نہیں۔ یہ ایسی ہمہ گیر سچائی اور تجربہ ہے، تمام قوموں کی بڑی بڑی روحانی شخصیتیں جس سے دوچار ہوتی ہیں۔ اور مذہب و تصوف کے رمارے و خیرہ کا جس پر دار و مدار ہے۔ اس کی اگر نفی کر دی جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نوح انسان ادب و معرفت کے اتنے بڑے ورثہ سے محروم ہو جاتی ہے۔ جس کی تلافی رہتی دنیا تک ممکن نہیں۔ یہ خسارہ اگرچہ بجائے خود بہت اہم ہے لیکن اس سے بھی بڑا خسارہ یہ ہے کہ اس کے بعد مادیت کی تاریکیوں سے رہنمائی حاصل کرنے کی تمام راہیں مسدود ہو جاتی ہیں۔

ایک سوال اس ضمن میں البتہ یہ ابھرتا ہے کہ اس سے بلاشبہ ایک نئے ماخذ و منبع کا انکشاف ہوتا ہے۔ مگر اس صورت میں نبوت کو دہبی کیونکر کہہ سکیں گے۔ اگر اس کا تجربہ ممکن ہے جیسا کہ غزالی کا مذہب ہے، اور مجاہدہ و ریاضت سے حقائق نبوت کو ہر ذمی استعداد و انسان معلوم کر سکتا ہے۔ تو اس کا ربوبیت سے کیا تعلق ہوا۔ اور اس کا انتخاب خاص سے

کیا لگاؤ ثابت ہوا۔ جس کو آپ اللہ تعالیٰ کے کرم و محبت سے تعبیر کرتے ہیں۔ غزالی نے احیاء میں ان سوالات کا شافی جواب دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جہاں نفس انسانی ریاضت و محابدہ سے اونچا اٹھتا ہے اور علم و ادراک کے ایسے فسادات تک پہنچتا ہے، جہاں اس کی پرواز خستہ ہو جاتی ہے وہاں اگر اللہ تعالیٰ چاہے اور اس کا نظام ربوبیت تقاضا کرے تو خود علم الہی متعلیٰ ہوتا ہے اور اس فساد کو اور چمکا دینے کا سبب قرار پاتا ہے انسانی نفس کے اس صعود و ارتقا کے بعد تجلی بالکل وہی مفہوم رکھتی ہے جس کو قدس آن حکیم نے دینی افتدلی سے تعبیر فرمایا ہے۔ اور یہ اس مفہوم کو ادا کرتے کے لیے موزوں ترین تعبیر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نبوت میں صرف بشر کی ایک طرفہ کوششوں کو دخل نہیں بلکہ دونوں طرف کے تقاضے باہم ملتے ہیں۔ اگر ایک طرف بندہ قلب و فکر کی صفائی کا موقع ہم پہنچاتا ہے اور اس کی صیقل گری میں مشغول ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی تجلیات علم و عرفان بھی اس پر اپنا سایہ ڈالنے سے دریغ نہیں کرتیں۔ نبوت کے بارے میں یہ مربوط تصور غزالی نے اگرچہ کہیں ایک ہی جگہ نہیں لکھا، تاہم ان کی تصنیفات میں جابجا اس انداز کی تصریحات ملتی ہیں جن سے اس کا اچھی طرح استنباط ہو سکتا ہے۔ اس وضاحت سے بلاشبہ غزالی کی انفرادیت نکھرتی ہے۔ اور مسئلہ نبوت ایک حد تک سمجھ میں آتا ہے۔ مگر اس کے باوجود کچھ سوال حل طلب رہ جاتے ہیں۔ اور غالباً وہ اس وقت تک حل طلب رہیں گے جب تک انسانی علم اس سے کچھ اور آگے نہیں سرکتا۔

مذہب و فلسفہ میں فرق

اس سلسلہ میں ایک بات ہمیشہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ نبوت و رسالت کا مسئلہ بہر حال ایک مذہبی مسئلہ ہے۔ فلسفیانہ نہیں اور ان دونوں میں مزاج

اور فہم و ادراک کے پیمانوں کے لحاظ سے بنیادی اختلاف ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بغیر فلسفہ کے مذہب ٹھس اور لطافت فکری سے محروم شے ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور یہ بھی درست ہے کہ بغیر مذہب کی چاشنی کے فلسفہ اذعان و ایمان کی دولت سے تہی و امن رہتا ہے۔ تاہم مذہبی مسائل پر غور و فکر مذہبی انداز ہی سے ہونا چاہیے۔ اور اثبات و اسناد لال کے حدود وہی رہنا چاہئیں، جن پر خود مذہب نے روشنی ڈالی ہے۔ زیادہ عقلیت برتنے اور فلسفہ بگھارنے کا بسا اوقات نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دینیات میں خوفناک بے یقینی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور وہ بنیادیں ہی ختم ہو جاتی ہیں جو عقائد و مسلمات کا نقطہ آغاز ہیں۔ یونانیوں کو دیکھیے اچھی خاصی مذہبی قوم تھی، اور ایک نوع کے صمیات پر ایمان بھی رکھتی تھی۔ لیکن جب حکمائے یونان نے ان کے عقائد کو عقل و دانش کی کسوٹی پر پرکھنا شروع کیا تو آخر آخر میں مذہب کی راہ گیا صرف روایت یا وحدت الوجود مادہ کی کا اظہار و اعلان۔ جس میں سب کچھ مادیت ہی کو مان لیا گیا اور روح کے غیر فانی ہونے کا کھلے بندوں انکار کیا گیا۔ ایک مشہور رواقی فلسفی کے اس پاس آفسر میں کلمات کو سینے اور عبرت حاصل کیجیے: "تھوڑی دیر کے لیے ٹھہرو۔ ذرا رکو۔ تم کائنات کی ہر چیز کو بھول جاؤ گے۔ تھوڑی دیر کے لیے ٹھہرو۔ ذرا رکو۔ کائنات کی ہر چیز بھی تمہیں فراموش کر ڈالے گی۔" یعنی اس انسان کا کوئی روحانی مستقبل نہیں جس نے اس کائنات میں ٹھیرا حصول کا رنامے انجام دیے ہیں اور فکر و تجربہ کے معجزے دکھائے ہیں۔ موت کے پنجہ آہنی میں گرفتار ہونے کے بعد اس کی زندگی کسی شکل اور کسی صورت میں باقی رہنے والی نہیں جس نے یہاں کتنی ہی چیزیں زول کو غیر فانی بنا دیا ہے وہ خود ہمیشہ ہمیشہ کے لیے فنا کی گنا میوں میں جذب ہو جانے والا ہے۔ یہ نہ سمجھیے کہ یونانی مذہب اس بندہ فلسفہ و فکر کی برائیوں کا مقابلہ نہ کر پایا کہ اس کی بنیادیں کھوکھلی تھیں۔

اور وہ کسی منطقی بچائی پر استوار نہ تھا۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ جب مسلمان متکلمین نے خالص دینیاتی حقائق کو فلسفہ کی کسوٹیوں پر جانچنے کی کوشش کی تو خود اسلام جیسے صاف اور استوار مذہب کا کیا انجام ہوا۔ کیا وہ پہلا سا ایانِ روہ پہلی سی وابستگی اور وہ پہلا جوشِ عمل واپس آسکا۔ اور فلسفہ و حکمت کا ضرورت سے زیادہ استعمال مذہب و دین کے کسی عقدہ کو بھی حل کرنے میں کامیاب ہو سکا؟ غرض مایوسی پھیلانا نہیں بلکہ یہ بتانا ہے کہ جو بات توازن اور اعتدال میں ہے وہ افراط و تفریط میں نہیں۔

سرگزشت کے مضامین پر ایک طائرانہ نظر

”سرگزشت“ کی خصوصیات

تمہید کا دامن پھیلتا چلا جا رہا ہے اور مطالب و معانی کے مختلف گوشے ہیں کہ کسی طرح بھی سمجھنے میں نہیں آتے۔ اس باب میں ہمیں بہر حال اس طوالت کو ختم کرنا ہے اور ہلکی سی تنقید کے ساتھ ساتھ ان جواہر پاروں کی طرف توجہ دلا کر جو کتاب میں جا بجا بکھرے پڑے ہیں موقع دینا ہے کہ قارئین کرام براہ راست کتاب کی گہرے ایوانوں کا جائزہ لے سکیں اور دیکھ سکیں کہ غزالی نے اس مختصر سے رسالہ میں دین، فکر اور نفسیات کے کن عمیق مضامین کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اپنے انداز کی یہ پہلی کتاب ہے جس میں ایک بہت بڑے عالم دین اور امام نے اس زمانہ کی روش عام سے ہٹ کر چلنے کی وضاحت کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ علم و جاہ کی منزلتوں کو چھوڑ کر یہ کیوں تصوف کی دشوار گزار راہ پر گامزن ہوئے۔ اس میں انھوں نے اپنے پرانے افکار و خیالات کا دیانتدارانہ سے تجزیہ کیا ہے۔ نفس کو ٹٹولا ہے اور اس سلسلہ کے تمام فتنوں اور گمراہیوں کو اچھی طرح بھانپا ہے۔ اور پھر قہقہہ مار کر مایوسی کا اظہار نہیں کیا بلکہ تلاشِ حق میں ان تمام پریشانیوں کا مردانہ و آقا مقابلہ کیا ہے جو قدرتاں اس راہ میں پیش آسکتی ہیں۔ یہی نہیں اپنے لیے غلصہ اور سچائی کی راہیں خود تراشی ہیں اور کسی کی تقلید نہیں کی۔ مزید برآں ان تمام واردات کو من و عن نہایت صداقت اور اخلاص سے بیان بھی کر دیا ہے جن سے یہ اس آشنائیں دوچار ہو گئے۔

آئیے اس کتاب کے ان نوادر پر ایک سرسری نظر ڈالتے چلیں جن کا کسی مخصوص عنوان کے تحت ذکر کرنا ممکن نہیں۔

غزالی کا انداز تحقیق ایک بہادر کا انداز تحقیق سے

سب سے پہلے غزالی نے اپنے اس طرز عمل اور انداز فکر و تفحص کی لطافتوں کو بیان کیا ہے جو اھوں نے تحقیق مذاہب کے ضمن میں اختیار کیا یعنی کیا یہ طرز عمل ایک ایسے شخص کا طرز عمل ہے جو ازراہ ہر دلی و دون مہمتی عقائد و تصورات کے معاملہ میں جرأت مندانہ تحقیقی روش اختیار نہیں کر سکتا۔ یا ایک بہادر اور جری انسان کا اسلوب تفکر و تدبر ہے جو اس بات کی مطلق پروا نہیں کرتا کہ اس کی کھری اور بے لاگ منطق اسے کن خطرناک نتائج تک پہنچاتی ہے۔ اور اس کے استدلال کی بے رحمیاں مسلمات و عقائد کے کن کن حصوں کو مجسود کر رہی ہیں۔ بلاشبہ جرأت و حوصلہ، تحقیق حق کی پہلی بنیاد ہے۔ جب تک ذہن و فکر کے پرانے صنم خانوں کو برباد نہ کیا جائے اور حوصلہ مندی کے ساتھ اگلے پھلے تعصبات کو مٹایا نہ جائے۔ اس وقت تک کعبہ مقصود تک رسائی کیونکر ممکن ہے۔ غزالی کہتے ہیں میں نے اس بہادر انسان کی طرح اس دادی پر خار میں قدم رکھا جو تاریکی میں گھس کر اور خطرات میں کود کر مقصود کا کھوج لگاتا ہے۔ تقلید عوام۔ جب جاہ و منزلت یا تر دید مخالفت وغیرہ کا کوئی خوف اس راہ میں میرا دامنگیر نہیں ہو سکا۔ میں اپنے اس مسلک میں جرأت و سلامت روی کے ساتھ اپنے انداز سے بڑھتا چلا گیا۔ اس میں میں نے نہ تو ظاہری کی رعایت ملحوظ رکھی، نہ باطنی کو معاف کیا اور نہ فلسفی و متکلم کو۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ میں نے منشا کو سمجھنے میں کسی غلطی کا ارتکاب کیا اور نہ ان لوگوں کے خیالات و افکار معلوم کرنے میں کوتاہی کا ثبوت دیا جو سرے سے موجبات دین ہی کو نہیں مانتے ہیں۔ اور تعطل پر ایمان رکھتے ہیں۔

میں نے ان سب کے معاملہ میں بہر حال عادل رہنے کی کوشش کی۔

اس کا سبب

غزالی کے اس جرأت مندانہ انداز تحقیق کی وجہ کیا تھی؟ اس کو خود انھوں نے بیان کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک تو ابتدا ہی سے مجھے تقلید سے زیادہ شغف نہ تھا۔ پھر مذاہب کی گونا گونی اس درجہ حیران کن تھی کہ یہ فیصلہ کرنا سخت دشوار تھا کہ ان میں کون حق پر ہے اور کون حق پر نہیں ہے۔ ہر ہر شخص اپنے اپنے ایمانیات پر نازاں اور خوش تھا۔ اور اپنے اپنے مزاجات کو حرف آخر قرار دینے پر تلا ہوا تھا۔ ان حالات میں اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ ان سب سے قطع نظر کر کے از سر نو جانچ پرکھ کے پیمانوں کو حرکت دی جائے اور ان تمام مذاہب و تصورات کی نئے سرے سے تحقیق کی جائے۔

غزالی نے جب لوگوں کی اس غلط فہمی کو دیکھا کہ ہر شخص اپنے باپ دادا کے مذاہب کو صحیح سمجھ رہا ہے اور اسی پر جما ہوا ہے تو اس حقیقت کو پالینے میں انھوں نے ذرا دشواری محسوس نہ کی کہ مروجہ مذاہب کی حیثیت محض تقلید ہی ہے۔ ایک یہودی اس بنا پر یہودی نہیں ہے کہ یہودیت کی حقیقت سے ابھی طرح آگاہ ہے۔ بلکہ محض اس بنا پر یہودی ہے کہ اس کے والدین اسی مسلک کے پیرو تھے۔ عیسائی اس بنا پر عیسائی ہے کہ اس کو جو ماحول ملا وہ عیسائیت کا ماحول تھا۔ اسی طرح مسلمان بھی اسلام کی برکات سے عقلی لحاظ سے آگاہ نہیں۔ بلکہ محض اس بنا پر مسلمان ہے کہ اس کی تربیت اسی ڈھنگ سے ہوئی ہے۔ غزالی نے چاہا کہ آبا و اجداد کی تقلید سے علیحدہ ہو کر دیکھا جائے کہ ان میں کون کس درجہ حق پر ہے۔ اور کون حق پر نہیں ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ عوام کے لیے ایک طرح کی تقلید ہی سازگار ہے۔ بلکہ اگر یہ تقلید کی حدود سے بڑھیں گے تو اس میں نہ صرف ان کے لیے خطرہ ہے

بلکہ نفس دین کے لیے بھی خطرات ہیں۔ ہاں غزالی ایسا ذہین و فریب انسان البتہ تقلید پر قائم نہیں رہ سکتا کیونکہ اسی شوق تحقیق اور تفحص نے تو انھیں اس مرتبہ تک پہنچایا ورنہ وہ بھی محض ایک عالم دین یا صوفی جامد ہو کر رہ جاتے۔ اس طرز عمل میں اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ علم جرات چاہتا ہے اور نفسیاتی اعتبار سے کمزور انسان اس کو قابو میں رکھنے کا اہل نہیں۔

علم کے اپنے پیمانے

اس کے بعد علم کی تعریف میں غزالی نے اسی سیاق میں ایک اور بصیرت افروز بات کہی ہے اور وہ یہ ہے کہ علم بجائے خود اپنی تہ میں اذعان و یقین کے پیمانے رکھتا ہے۔ اس کے اثبات کے لیے معجزات و خوارق کی ضرورت نہیں۔ نہ صرف ضرورت ہی نہیں بلکہ جو بات اس طرح علم کی زد میں آجائے کہ گویا خود حقیقت کھل کر اور نکھر کر سامنے آگئی ہے، اس کو معجزات بھٹلانا بھی چاہیں تو اپنی تحیر زانیوں کے باوجود بھٹلا نہیں سکتے۔ چنانچہ دو اور دو چار ہی رہیں گے۔ اور اگر لالچی کا سانپ بن جائے اور مردہ زندہ ہو جائے جب بھی ان کی صداقت میں کوئی فسخ نہیں آئے گا۔ غزالی اس سلسلہ میں دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ علم کا آپ اپنا معیار ہے اور اپنے اثبات کے لیے کسی بیہوشی و ہمارے کام رہوں منت نہیں۔ اس لیے معجزات اور خوارق سے اذعان و یقین کی جو مقدار حاصل ہوتی ہے اس کا مرتبہ زیادہ بلند نہیں بلکہ علم کی اس نوعیت سے بہر حال فساد و ترسے جو دلیل و برهان سے حاصل ہوتا ہے۔

تشکیک کی نوعیت۔ ایک اعتراض کا جواب

ایک اہم سوال یہ ہے کہ غزالی کو جب مرد و بیہوشی و عقائد کے بارہ ہیں

شک ہوا اور یہ اس حد تک بڑھا کہ حیات و مشاہدات تک کا اعتبار نہ رہا تو آیا اس تشکیک کا اثر ان کی روزمرہ کی مذہبی زندگی پر بھی پڑا۔ اور مذہب و دین کے عملی تقاضوں سے کلیدیہ دست کش ہو گئے یا نہیں۔ ان کا جواب یہ ہے کہ اس کا تعلق صرف احوال و کیفیات ہی تک محدود رہا۔ مقال اور گفتگو تک نوبت نہیں آئی تھی۔ یعنی ان شکوک و شبہات کے باوجود عملاً غزالی مسلمان ہی رہے۔ اور اسی طرح معمولات و عینی کے پابند رہے جس طرح کہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان سے توقع کی جاسکتی ہے۔ لیکن کیا یہ معذرت درست ہے۔ کیا ان شکوک کی نوعیت یہ تھی کہ چند لمحوں میں بیدار ہو گئے اور چند ہی لمحوں میں ان کا ازالہ بھی ہو گیا تھا۔ یا یہ نتیجہ تھے مسلسل غور و فکر اور تامل و تردد کا۔ غزالی نے اپنے اس سلسلہ تشکیک کو جس تفصیل سے بیان کیا ہے اس سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ ان کی حیثیت ہرگز یہ نہیں ہو سکتی کہ ذہن چند لمحوں کے لیے کچھ خیالات سے متاثر ہوا اور اس پر شکوک و شبہات کے تاریک بادل بھاگ گئے۔ اور پھر دفعۃً آفتاب حقیقت جلوہ گر ہوا۔ اور یہ تمام تاریکیاں آن کی آن میں رفع ہو گئیں۔ اس کے برعکس یہ ایسے سنجیدہ اور بے حیہ مسائل ہیں جو ہفتوں اور مہینوں غور و فکر چاہتے ہیں اور ایسی تدریج کے طالب ہیں جس کو کبھی بھی چند لمحوں یا ساعتوں میں منہر نہیں مانا جاسکتا۔ ظاہر ہے کہ ان اوقات میں جب کہ دلی کسی عقیدہ پر مطمئن نہ ہو۔ تکلیفات شرعیہ کا ادا کرنا بالکل مہمل بات ہے۔ اور ایسی مذہبیت ہے جس کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ غزالی کی اس معذرت پر بدگمانی کا یہ پہلو ابھر سکتا ہے۔ لیکن یہ دوجہ سے صحیح نہیں۔ ایک تو یہ ایسے انسان کا بیان ہے جو حد درجہ کا حق شعار ہے۔ جو اسی حق کی تلاش میں برسوں سرگرداں رہا ہے۔ جس نے صرف اسی حق کا کھوج لگانے کے لیے اپنا سب کچھ تہ تیغ دیا ہے اور مال و دولت اور جہاد و مرتبت کی پروا تک نہیں کی ہے۔ اس مرتبہ کا آدمی اور اس جستجو کا انسان اگر اپنے حالات کو چھپاتا ہے تو پھر اس کو اس عظیم

نصب العین کے حصول میں کامیابی ہو چکی۔ دوسرے لفظوں میں یہ بدگمانی بدحیثہ غایت مستبعد اور ناقابل یقین ہے کہ کوئی ہوش مند شخص جس چیز کی تلاش میں نکلا ہے اسی کے خسارے کو بلا وجہ گوارا کرے۔

دوسرے اس میں جس تشکیک کا ذکر ہے، پہلے اس سے متعلق طے کر لینا چاہیے کہ اس کا انداز کیا تھا؟ کیا یہ ایسے ملحد و منکر کی تشکیک تھی جو اسی کے بل پر آگے بڑھنا چاہتا ہے اور دہریت کی تائید میں دلائل کا انبار لگانا چاہتا ہے۔ یا ایک ایسے مرد مومن کی تشکیک تھی جو عقائد و ایمانیات کا عزیز سرمایہ تو رکھتا ہے مگر صرف ان کی حقانیت پر قطعی و لاکھل چاہتا ہے۔ ایسے دلائل کہ جن کے بعد دینی حقائق اپنی پوری جلوہ گری کے ساتھ نمایاں ہوں اور شکوک و شبہات کے محلے کبھی بھی ان کی آب و تاب کو دھندلا نہ کر سکیں۔ ان دونوں حیثیتوں میں بڑا فرق ہے۔ اگر غزالی کی حیثیت ایسے مشکک کی ہوتی جو تشکیک کی اس روشنی میں ایمانیات کی دیواروں کو گرانا چاہتا ہے، تب اعتراض کی واقعی گنجائش تھی۔ اور بدگمانی کا ایک محصل نکلا۔ اور اگر اس کی حیثیت ایک ایسے مومن کی ہے جو تشکیک کو محض ذہن و فکر کی ایک کروٹ سمجھتا ہے اور یقین رکھتا ہے کہ اس کے بعد طلب و جستجو کامیاب ہو کر رہے گی تو معاملہ کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ پھر ان کی حیثیت ایک ایسے سائنٹسٹ کی ہو جاتی ہے جو پہلے سے کچھ یقینیات رکھتا ہے اور مختلف مفروضوں (HYPOTHESIS) کے ذریعہ ان یقینیات کا ثبوت فراہم کرنا چاہتا ہے۔

علم الکلام کی بے چارگی

علم الکلام سے کیوں ان کی تسکین نہیں ہوئی۔ اس سلسلے میں غزالی کے ارشادات کس درجہ حقیقت پسندی لیے ہوئے ہیں۔ اس کا اندازہ صرف ان

سطور کو پڑھنے ہی سے ہو سکتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ متکلمین کے طریق استدلال میں بنیادی نقص یہ ہے کہ ان کا موضوع حقائقِ اشیا کو معلوم کرنا نہیں، بلکہ اسلامیات کو یونانی فلسفہ و فکر کے ہم آہنگ بنانا ہے۔ اور یہ طریق ایسا ہے کہ جس سے اس شخص کے اطمینانِ قلب کا سامان نہیا نہیں ہو سکتا جو ضروریات تک کا منکر ہے۔ ہاں کوئی دوسرا شخص جو اس درجہ کا مریض نہ ہو یا اس کے مرض کی نوعیت ایسی شدید نہ ہو تو علم الکلام سے تشفی حاصل کر سکتا ہے۔

دو عظیم حقیقتیں

ان چند سطروں میں غزالی نے علم و نفسیات کی دو عظیم حقیقتوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ایک یہ کہ ہمارا سارا ذخیرہ کلامِ مناظرانہ جہد و جہد پر مبنی ہے اور اس نے کبھی بھی ایجابی حکمت و دانش کی شکل اختیار نہیں کی۔ دوسرے یہ کہ ہدایت یابی و اصلاح کا تعلق دلائل کی محکم و استواری سے نہیں بلکہ اس شے سے ہے کہ ایک طالبِ حق و دلیل کے کس انداز سے متاثر ہوتا ہے اور اس کی نفسیات طلب و جستجو کا تقاضا کیا ہے۔ موخر الذکر حقیقت کو وہ ان الفاظ میں واضح کرتے ہیں کہ جس طرح علم الابدان میں یہ ضروری نہیں کہ ایک ہی واسطہ کے لیے مفید و مؤثر ہو اسی طرح انفس و قلوب کی دنیا بھی بوقلموں اور مختلف ہے۔ یہاں بھی ایک ہی نوع کے دلائل سے کام نہیں چلتا۔ اور ایک ہی قسم کا معالجہ کامیاب نہیں ہوتا۔ یہ بڑی پتے کی بات ہے۔ اس کو سمجھ لینے کے بعد بڑے سے بڑے مخالفین وین کی حیثیت یہ رہ جاتی ہے کہ وہ ایک قابلِ رحم مریض ہے قابلِ نفرت کافر و طغ نہیں۔ اور مریض بھی اس لیے ہے کہ اسے اس وقت تک مناسب چارہ رسانی کے مواقع نہیں ملے۔ یا اس کی طرف کسی مناسب طبیب نے توجہ نہیں فرمائی۔ ورنہ گمراہی ایسی چیز نہیں کہ کوئی شخص اس پر خواہ مخواہ جمار ہے۔

کیوں مسلمانوں نے کسی مثبت فلسفہ کی بنیاد نہیں ڈالی

علم الکلام پر غزالی کے اعتراض کی نوعیت تھوڑے سے فرق کے ساتھ قریب قریب وہی ہے جو موجودہ معتزلیوں کی ہے۔ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ مسلمان حکمائے کسی مثبت اور جدید فلسفہ کی بنیاد نہیں ڈالی۔ یا ان میں یونانی نظام فلسفہ سے آگے گذر کر نئے نظام دانش و فکر کی طرح ڈالنے کی جسارت پائی نہیں جاتی۔ ہمارے نزدیک یہ اعتراض صحیح بھی ہے اور غلط بھی۔ صحت کا پہلو اس میں یہ ہے کہ چونکہ ہمیشہ سے مسلمانوں کا قلب و ذہن اسلام سے بدرجہ غایت وابستہ اور متاثر رہا۔ اور اس کی گرفت ان پر شدید تر رہی۔ نیز دیانت داری کے ساتھ یہ یہ سمجھتے رہے کہ کائنات، اخلاق اور معاشرت سے متعلق جس درجہ حکیمانہ تعلیمات اسلام کی ہیں وہ کسی بھی رائج الوقت نظام فکر میں پائی نہیں جاتیں، اس لیے قدرتا ان کو اس بات کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوئی کہ دینی اقدار کو بدلا جائے یا ان سے ہٹ کر کسی نئے نظام فکر کی بنیاد ڈالی جائے۔ آخر اپنے بنے بنائے گھر کو گرا کر پرانے گھر کی تعمیر کے درپے کون ہوتا ہے؟ اور پھر گھر بھی ایسا جو ہر لحاظ سے موزوں اور مکمل ہو۔ غزالی میں اور ان معتزلیوں میں فرق یہ ہے کہ جہاں یہ لوگ مشکلیں و حکمائے اسلام پر عدم جدت کا الزام عائد کرتے ہیں وہاں غزالی کے الزام کی عرض اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اس فن کو اپنے لیے تسلی بخش نہیں سمجھتے۔ اس بارہ میں غلطی یا غلط فہمی یہ ہے کہ علم الکلام سے متعلق خواہ مخواہ فرض کر لیا جائے کہ اس میں جدید افکار کی جھلک نہیں ہے۔ اور یہ بالکل ہی نوافلاطم نیست کا چر بہ اور عکاسی ہے۔ اگر علم الکلام کو ہم بالکل ہی اصطلاحی معنوں میں استعمال نہ کریں اور اس کو ان تمام حکمائے اسلام کی مساعی پر پھیلا دیں جنہوں نے اسلامی عقائد کو مان کر فلسفہ و فکر کی زلف پریشاں سلجھائی تو ہم بلا خوفِ تردید کہہ سکتے ہیں کہ ان کی تصنیفات میں ایسے جوہر پاروں کی

کمی نہیں جن کی آب و تاب سے آج بھی آنکھیں خیرہ ہیں۔ جو اس فردہ کا نظریہ کس نے پیش کیا۔ سوشیالوجی کے نکات ارسطو کے بعد پہلے پہل کس نے تفصیلات سے بیان کیے۔ اس وقت جب مغرب تاریخ کے تصور سے بھی نا آشنا تھا، فلسفہ تاریخ کی بنیاد کس نے ڈالی۔ ارتقا کے واضح اشارات کس کی کتابوں میں ملتے ہیں۔ اور طفسہ (JUMP) کا نظریہ اول اول کس نے پیش کیا۔ جس کے بغیر طبیعیات اور بایالوجی کی ابھرنیں آج بھی حل نہیں ہو پاتیں۔ سب سے اہم یہ کہ یہ علم الکلام ہی کی برکت تو ہے کہ یونانی فلسفہ پر ایک نئے اور اچھوتے انداز تنقید کا آغاز ہوا۔ یہ خدمت کیا اہم خدمت نہیں۔ بات صرف یہ ہے کہ مسلمانوں کا ارتقا کے فکری ایک نوع کے قسمل کو چاہتا تھا جو ملوکیت کی وجہ سے قائم نہ رہ سکا۔ اس لیے ان کی کوششیں ادھوری سی رہیں۔ ورنہ علم و حکمت کا وہ کون سا میدان ہے جس میں انھوں نے دائر تحقیق نہیں دی اور گراں قدر افکار کا اظہار نہیں کیا۔

ریاضی، منطق اور فلسفہ پر غزالی کی تنقیدات

علم الکلام کے بعد غزالی نے ریاضیات، منطقیات اور فلسفہ پر جچی تلی تنقیدات فرمائی ہیں۔ ریاضی میں ان کو کوئی بات منافی اسلام نظر نہیں آئی۔ اس ضمن میں صرف ان لوگوں سے ان کو شکایت ہے جو ریاضی کے مسلمات پر غور کرنے کے بعد اس حسن ظن میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ یہ لوگ الہیات میں بھی ایسی ہی ذہانت کا ثبوت دیتے ہوں گے اور جب اس میں گفتگو کرتے ہوں گے تو اس میں بھی لامحالہ وہی استواری اور محکم پائی جائے گی جو ریاضی کا لازمی نتیجہ ہے۔ حالانکہ یہ دو باتیں بالکل مختلف ہیں۔ منطق کے بارہ میں بھی ان کا یہی خیال ہے کہ جہاں تک اس فن کا تعلق ہے اس میں چونکہ صرف براہین و اولیٰ کی صحت و عدم صحت سے بحث کی جاتی

ہے اس لیے کوئی بات ایسی نہیں جسے خلافِ دین تصور کیا جائے۔ ہاں اس میں بھی عملی قباحت ہی ہے کہ کچھ لوگ اس حسنِ ظن میں گرفتار ہو جاتے ہیں کہ جو انداز و معیار ان کا منطق میں ہے وہی عقائد و دینیات میں بھی ہو گا۔ حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں کیونکہ ان کی زیر کی و عقل مندی صرف اسی میدان میں منحصر ہو کر رہ گئی ہے۔ اہلیات میں یہ لوگ حد درجہ کے متاہل اور سہل انگار ہیں۔

غزالی کی تنقید کا منشا یہ ہے کہ ہر ہر فن کے دائروں کو الگ الگ سمجھا جائے اور جب بھی کسی مسئلہ پر بحث کی جائے اس میں حسنِ ظن اور تقلید کی بنا پر کوئی رائے قائم نہ کی جائے۔ بلکہ دیکھا یہ جائے کہ نفسِ مسکد کس حد تک صداقت کا حامل ہے اور صرف اس مسئلہ کی حد تک اس میں کیا سقم اور نقص رونما ہوا ہے۔ انھوں نے اُن لوگوں کو اسلام کا نادان دوست قرار دیا ہے جو ان حقائق اور نتائج کا انکار کر دیتے ہیں جن کا تعلق علومِ ریاضی سے ہے حالانکہ ان سے کسی دینی حقیقت کا ابطال نظر نہیں آتا۔ مثلاً کسوف و خسوف کی پیش گوئیاں۔ کیونکہ اس طرح دینیات و عقائد کے بارے میں خواہ مخواہ یہ بدگمانی پیدا ہوتی ہے اور اہل عقل و دانش یوں خیال کرنے لگتے ہیں کہ گویا مذہب کا سارا کارخانہ ہی جہل و نادانی پر مبنی ہے۔ یہی نہیں اس میں سرے سے یہ استطاعت ہی نہیں کہ علم و تجربہ کے حقائق کا کامیابی سے مقابلہ کر سکے۔ غزالی کے نزدیک یہ ذہنیت حد درجہ مضرت رساں ہے۔ فلسفہ پر بھی ان کے اعتراضات کی نوعیت قریب قریب یہی ہے اور اس کی تفصیلات کا اصلی محل چونکہ نہافتِ فلاسفہ ہے اس لیے یہاں صرف اجمال ہی سے کام لیا ہے۔ اس میں کون کون عقیدے اسلام کے صریح عقائد سے متصادم ہوتے ہیں۔ اس کا ذکر انھوں نے اہلیات کے ضمن میں کیا ہے۔

طبیعت اور فطرطبیعت میں فرق۔ برگساں کی محرومی

طبیعیات کی قدر و قیمت کو بھی غزالی پوری طرح تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جس طرح ایک طبیب جسم کے اجزاء اے رئیسہ و خادمہ سے بحث کرتا ہے اور اس میں کسی پہلو کو اسلام و مذہب کی روح کے منافی نہیں سمجھتا اسی طرح طبیعیات میں بھی مختلف اشیا کی ترکیب و امتزاج سے بحث کرنا قطعی مذہب کی روح کے منافی نہیں ہے۔ اس باب میں غزالی کا یہ کہنا کس درجہ ژرف نگاہی پر مبنی ہے کہ طبیعیات میں کارفرما شئی خود طبیعت نہیں فطرطبیعت ہے۔ کیونکہ اس عالم میں جو ایک طرح کی فعالیت ہے اس کی کوئی توجیہ علل و معالیل کے اس بے جان گورکھ و صندے سے نہیں ہو پاتی۔ یہ کارخانہ زندگی نظم اور ایک طرح کے ارتقا کا متقاضی ہے۔ جن لوگوں نے اٹھارویں اور انیسویں صدی کے طبعی نظریات کا مطالعہ کیا ہے اور دیکھا ہے کہ بغیر فطر و حکیم خدا کو ماننے ہوئے کیونکر کائنات کے عقیدوں کو سلجھانے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ وہ ابھی طرح جانتے ہیں کہ ان میں بنیادی نقص کیا ہے۔ اور کس بڑی طرح اس انداز کی تمام کوششیں ناکام رہی ہیں۔ اس سلسلہ میں انسان کی افسوس ناک محرومی یہ ہے کہ اسی بنیادی کڑی کو یہ بھول جاتا ہے جس پر پوری کائنات و آفرینش کا دار و مدار ہے۔ یعنی شعبہ پر سر و صند ہے مگر شاعر کو ماننا نہیں چاہتا۔ نغموں پر بھومتا ہے اور موسیقار کے وجود کا مستند ف نہیں ہونا چاہتا جس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات میں نظم و ترتیب اور ارتقا و تدریج کی حکمتوں کو تو محسوس کرتا ہے مگر یہ نہیں مانتا کہ اس سارے کارخانہ کو چلانے اور آگے بڑھانے والی ایک ذات گرامی بھی ہے۔ برگساں نے کائنات کے میکانیکی (MECHANICAL) ارتقا کا مضحکہ اڑایا ہے۔ مگر اس کی ذہانت بھی جو شش حیات (VITAL ELAN) سے آگے نہیں بڑھ سکی۔

سوال یہ ہے کہ خود یہ جو شش حیات کیا ہے؟ کیا اس کا تعلق ایک طرح کے شعور و ادراک سے نہیں ہے؟ اور یہ شعور و ادراک بہ حال ایک ذات گرامی (EGO) میں مرکز نہیں۔

غزالی اسی نکتہ حیات بخش کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں۔ اور واشگاف طور پر اعلان کرتے ہیں کہ طبیعت میں زندگی و عمل کی تلاش بے کار ہے۔ اس کا سرچشمہ بہر حال حقیقی و قیوم خدا کی ذات ہی کو قرار دینا پڑے گا۔

عقائد کفریہ کی تفصیل

حکماء و فلاسفہ کے کون کون عقیدے موجب کفر و بدعت ہیں۔ اس پر انھوں نے تہافت الفلاسفہ میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ اور اس کتاب میں صرف اُن تین مسئلوں کے ذکر پر اکتفا کیا ہے جن کی از روئے اسلام کوئی معقول توجیہ بیان نہیں کی جاسکتی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غزالی مذہب و فلسفہ کی حقیقتوں کو کس قدر عمدگی سے سمجھتے ہیں۔ اور کتنی وضاحت سے ان مقامات کی نشاندہی کرتے ہیں جہاں یونانی انداز استدلال صراحتاً اسلامی ذہن و فکر سے متصادم نظر آتا ہے۔ یہ تین مسئلے یہ ہیں:

(۱) قیامت کے روز اجسام المٹلے نہیں جائیں گے۔ اور عقوبت و ثواب کی کیفیتوں سے صرف ارواح مجرد ہی دوچار ہوں گی۔

(۲) اللہ تعالیٰ کا علم صرف کلیات کا احاطہ کیے ہوئے ہے جزئیات اس کے دائرہ علم سے باہر ہیں۔

(۳) یہ کارخانہ عالم ہمیشہ قائم رہے گا۔

حشر اجسام و ارواح حکماء کی تشریح تسلی بخش ہے؟

جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے تین باتیں بالکل واضح ہیں۔ یہ کہ حکماء

فلاسفہ مکافات عمل کے اصول کو مانتے ہیں۔ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ خیر و شر میں اپنے نتائج و ثمرات کے اعتبار سے فسر ق ہے اور یہ بات بھی ان کے ہاں مسلم ہے کہ یہ زندگی ختم نہیں۔ اور مادہ ہی کے امتداد و ترکیب پر منحصر نہیں بلکہ اس کا سلسلہ برابر آگے بڑھنے والا اور ترقی کنناں ہے اور روح غیر فانی اور باقی رہنے والا منحصر ہے۔ اختلاف صرف اس بات میں رہ جاتا ہے کہ عقوبت و ثواب کی صورتوں کی کیا تشریح کی جائے۔ آیا انھیں بالکل ظاہر الفاظ پر محمول کیا جائے یا مجازی (MEIAPHORICAL) معنی بھی ان سے مراد لیے جاسکتے ہیں۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ جہاں تک اسلام کے بنیادی تقاضوں کا تعلق ہے ان کی تکمیل اس صورت میں بھی ہو جاتی ہے جب کہ حشر و نشر کی جملہ کیفیات کو معنوی اور روحی کیفیات سے تعبیر کیا جائے۔ یہ الگ بات ہے کہ ارواح مجسّمہ کا تصور بجائے خود تشریح طلب ہے کیونکہ جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ جسم کے بغیر بھی روحیں تاثیر و عمل کی صلاحیتیں رکھتی ہیں اس وقت تک ان کا لذات سے بہرہ مند ہونا بہر حال نزاعی امر رہے گا۔

تیسرا مسئلہ البتہ ایسا ہے کہ نہ صرف اسلام بلکہ تمام سامی مذاہب کے خلاف ہے۔ چنانچہ قیامت اور اس دنیا کی تباہی و ہلاکت کے مسئلہ تصور کو جس طرح قرآن نے ایک فرق کے ساتھ پیش کیا ہے۔ بعینہ اسی طرح یہ صحف انبیاء میں بھی مذکور ہے۔ فرق یہ ہے کہ اسلام نے اس کو ایسے معقول انداز میں بیان کیا ہے کہ اس میں تعبیر و ترجافی کی وسعتوں کی بڑی ہی گنجائشیں ہیں۔ تو رات میں یہ بات نہیں۔

علم الہی کی وسعتیں۔ کیا علم حیر کا مقتضی ہے؟ ایک اہم سوال

دوسرے مسئلہ سے متعلق معتزلہ اور اہل سنت کے درمیان ابھی خامی بھڑپیں رہی ہیں۔ اسس میں اصل پیچیدگی یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے علم

کو اس درجہ وسعت دی جائے اور اس کو فکر و عمل کی ایک ایک جنبش تک اس طرح پھیلا دیا جائے کہ کوئی جزئیہ بھی اس کے دائرہ سے باہر نہ رہے یعنی یہ مانا جائے کہ انسانی کردار و عمل کا کوئی گوشہ بھی ایسا نہیں ہے کہ جس کو اس کے علم نے گھیر نہ رکھا ہو۔ تو اس سے بلاشبہ جہاں تک اس کے علم کی ہمہ گیر می اور احاطہ و وسعت کا تعلق ہے اس کا اثبات تو ہو جاتا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ اختیار و ارادہ کی نفی ہو جاتی ہے جو مذاہب و ادیان کا اتنا ہی اہم بنیادی تقاضا ہے جتنا کہ یہ ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کی ہمہ گیری کو قدرے محدود کر دینے کے بعد بھی مذہب و دین کے تقاضوں کو تسلیم کرنا تو ممکن ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے علم کی وسعتوں کو اس درجہ حاوی و محیط ماننے کا جو نتیجہ ہے وہ کہیں زیادہ خطرناک ہے۔ کیونکہ انسانی ارادہ اگر آزاد نہیں ہے اور اس میں نئے نئے اعمال کو جنم دینے کی صلاحیتیں نہیں پائی جاتیں تو اس سے تو سرے سے مذہب و اخلاقیات کے لیے کوئی وجہ جواز ہی باقی نہیں رہتی۔ اس لیے کہ اس طرح کا علم جو ارادہ و عمل کی ایک ایک جنبش کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہو اس اختیار کے لیے گنجائش ہی کہاں بھجھوڑتا ہے جو اخلاقیات اور مذہب کی اولیں اساس اور بنیاد ہے۔ وجہ بالکل ظاہر ہے۔ علم سخت قسم کی جبریت کا متقاضی ہے اور یہ چاہتا ہے کہ ارادہ و عمل کی جن جن کیفیتوں اور تغیرات سے یہ وابستہ ہو وہ پہلے سے متوقع ہوں۔ اور پہلے سے علت و معلول کے سلسلہ سے منسلک ہوں۔ اب اگر انسانی اعمال کا یہی انداز ہے کہ ان میں ایک پہناں سلسلہ تعلیل پایا جاتا ہے اور یہ سلسلہ تعلیل جبریت پر منتج ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ ارادہ کی آزادی کہاں سے آئے گی۔ اس کی طرح فکری اور تازہ کاری کے لیے مہیاں کہاں پیدا ہو گا۔ نیز اس کو خلاق اعمال کیوں کہ ٹھہرا سکیں گے۔ اس سے بھی آگے بڑھیے۔ خود حق تعالیٰ کے لیے تخلیق

و آفرینش کے کیا معنی ہوں گے اور اس کی صلاحیت تخلیق و تکوین کو بے پایاں کیسے مانا جائے گا۔ کیونکہ اگر سب کچھ پہلے سے معلوم اور متعین ہے اور شئی مخلوق کے امتزاج و ترکیب کی تمام کیفیتیں پہلے سے احاطہ علم میں داخل ہیں تو یہ خلاقی کہاں ہوئی، یہ تو صراحتاً معلومہ اجسزا کو معلومہ کیفیتوں سے وابستہ کر دینے کا قصہ ہوا۔

یہ اس مسئلہ کی فلسفیانہ تشریح ہے۔ اس سے معلوم ہو گا کہ یہ اتنا غیر اہم اور سادہ نہیں ہے کہ آسانی سے فہم یقینی ثانی کو مجرم گردانا جائے۔ اس میں اصل بیچ یہ ہے کہ اگر مذہب و دین کے ایک اشکال کو حل کیا جاتا ہے تو کچھ دوسرے اشکال ابھر کر سامنے آجاتے ہیں جو اتنے ہی اہم اور بنیادی ہیں۔ غزالی نے بھی یہی کی ہے اس پہلو پر غور نہیں کیا۔ اس بنا پر غور نہیں کیا کہ ان کا مقابلہ حکما کے آگے وہ سے ہے جو علم الہی کو صرف کلی اور جزئی کے ہی دو خانوں میں تقسیم کرتا ہے اور پھر کہتا ہے کہ اس کا علم کلی ہے۔ جزئیات پر مشتمل نہیں۔ یہ موقف بدابہت غلط ہے۔ اور غزالی کا موقف ان کے مقابلہ میں یقیناً زیادہ صحیح اور زیادہ دینیاتی حقیقت کو لیے ہوئے ہے۔

ایک اور صورت

ہمارے نزدیک ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو بیک وقت کلی اور جزئی تو قرار دیا جائے مگر اس کی وسعتوں کو انسانی ادا و پر اثر انداز نہ مانا جائے۔ اور نہ یہ تسلیم کیا جائے کہ یہ وسعتیں خود اس کی صلاحیت تخلیق کو مجروح کرنے والی ہیں مگر یہ اس وقت ہو گا جب علم کی نئی تشریح کی جائے۔ ان مضامین کے بعد غزالی نے حکما و فلاسفہ کے نظریہ سیاسیات و اخلاقیات پر بحث کی ہے اور کہا ہے کہ ان میں کوئی بھی بات ایسی نہیں جو نئی ہو اور ہمارے اسلاف کی کتابوں میں پائی نہ جاتی ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان

کی دسترس براہ راست حکمائے یونان کی اُن کتابوں تک نہیں ہوئی ہے جن میں سیاسیات و اخلاق پر مستقلاً اظہار خیال کیا گیا ہے۔ بہر حال غزالی کو اس دعویٰ میں حق بجانب ٹھہرانا چاہیے۔

حق کا معیار خود حق ہے

اس ضمن میں دو باتیں انھوں نے نہایت حکیمانہ اور کام کی کہنی ہیں۔ ایک یہ کہ حق و صداقت کا اندازہ نفس حق سے لگانا چاہیے۔ رجال سے نہیں۔ دوسرے یہ کہ جب کسی بات کا حق و صداقت ہونا ثابت ہو جائے تو پھر اس کی پروا نہیں کرنا چاہیے کہ حق کس تو سط سے حاصل ہوا ہے۔ عارف کے ذریعہ ملا ہے یا مبطل کے ذریعہ سے۔ بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر غزالی کہتے ہیں کہ ایک عارف بسا اوقات گمراہ کن کلمات میں بھی حق کی رمق اور صداقت کی چاشنی کو پالینے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ گویا جو باطل و کفر ہے، اور گمراہی و ضلالت ہے، ضروری نہیں کہ وہ سراسر کفر و باطل ہی ہو۔ اور اس میں کوئی جز بھی صداقت و سچائی کا پایا نہ جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ غزالی حق و باطل کی اس تقسیم کو علی الاطلاق صحیح نہیں مانتے کہ یا تو کوئی بات حق ہے اور یا پھر اس میں حق کی کوئی مقدار بھی موجود نہیں۔ کیونکہ ایسے باطل کو کون تسلیم کرتا ہے اور کتنی دیر تک ایسا باطل قائم رہ سکتا ہے۔ لا محالہ اس میں کچھ نہ کچھ حق کی آمیزش رہنا چاہیے۔ اس سلسلے میں ان کی پیش کردہ مثال دیکھیے کیسی واضح اور بلیغ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ سونے ہی کو دیکھو۔ جب کان سے نکالا جاتا ہے بغیر آمیزش کے نہیں ہوتا۔ لہذا اس کو اسی صورت میں لے لینا چاہیے اور پھر ہشیار کمیٹ کی طرح اس کو دوسرے اجزا سے الگ کرنا چاہیے تاکہ یہ زر خالص کی شکل اختیار کر سکے۔

مباحثات و مخطورات کے پیمانے یکساں نہیں

اصل اشکال جس سے غزالی دوچار ہیں اور جس کو حل کرنے کے درپے ہیں

یہ ہے کہ آیا ان اہل نظر و حکمت کی کتابوں کو پڑھنا چاہیے یا نہیں جو عقائد و افکار کے لحاظ سے پوری طرح مسلمانوں کے ہم نوا نہیں ہیں۔ اور بالعموم الحاد و زندقہ کے علمبردار سمجھے جاتے ہیں۔ اس کے جواب میں ایک شخص اور جامع عالم کا فتویٰ تو یہی ہو گا کہ نہیں پڑھنا چاہیے کیونکہ اس سے خود اس کا ان افکار و خیالات سے متاثر ہو جانا ممکن ہے۔ لیکن غزالی کہتے ہیں یہ جواب ہر شخص کے حق میں صحیح نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایسے شخص کو جو پیرا کی نہیں جانتا بلاشبہ سمندر کے کنارے نہیں ٹھلنا چاہیے اور اس میں اترنے کی ہلاکت آفسدیں جو ات نہیں کرنا چاہیے۔ مگر جو سمندر کو کھنگالے ہوئے ہے اور اس کی موجوں اور تھپیڑوں کو آزمائے ہوئے ہے اس کو شناوری سے کون روک سکتا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ غزالی عوام کو اجازت نہیں دیتے کہ وہ ایسی علمی یا فلسفیانہ کتابوں کو پڑھیں جو ان کی سطح فکری سے اونچی اور بلند ہیں۔ یا ان کی گمراہی کا باعث و سبب ہو سکتی ہیں۔ یہ مشورہ نہایت ہی حکیمانہ ہے۔ تاہم ان کے نزدیک ان کتابوں میں کچھ فوائد بھی ہیں۔ جن کو جانا خود دین کے نقطہ نظر سے بہت ضروری ہے۔ اگر پیرایہ بیان کو ہم بدل دیں اور زیادہ آزادی سے ان کے اس قول کی تعبیر پیش کریں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مباحات و مخطورات کے بیانات میں یکا فی نہیں۔ جو بات ایک سادہ لوح اور بے وقوف کے لیے مضر و مہلک ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہی بات ایک عقل مند اور زیرک کے لیے نہایت درجہ مفید اور نفع بخش ثابت ہو۔

تعلیمیہ کے متعلق انھوں نے بہت تفصیل سے لکھا ہے۔ ان کے کیا حالات ہیں؟ اور ان کے عقائد و افکار کا کیا عالم ہے۔ اس پر ہم گزشتہ اوراق میں بحث کر آئے ہیں۔ اس لیے اس کا اعادہ غیر ضروری سمجھتے ہیں۔ البتہ معجزات و خوارق کی افادیت پر جو انھوں نے ارشاد فرمایا ہے اس کی تفصیلات اگرچہ پہلے گزر چکی ہیں تاہم یہاں بانداز دیگر ملاحظہ فرمائیے۔

معجزات کب مؤثر ثابت ہو سکتے ہیں؟

ان کا کہنا ہے کہ اصل چیز دلائل ہیں معجزات کی قدرت اور تحسینہ زائیاں نہیں۔ کیونکہ معجزات و خوارق کو نبوت یا امامت کے ثبوت میں اسی وقت پیش کیا جاسکتا ہے جب یہ واضح کر دیا جائے کہ محسوس و اعجاز میں حدود و فارقہ کیا ہیں اور دونوں کے تصرفات کی نوعیت میں اصلی اور بنسبیاً وحی امتیاز کیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ آسان کام نہیں۔

آخر میں انھوں نے امور تصوف و نبوت پر اظہار خیال کیا ہے اور نہایت وضاحت سے کیا ہے۔ ان سب تفصیلات کو اصل کتاب ہی میں دیکھنا چاہیے ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسائل کے منطقی تجزیہ اور اس کی تقسیم میں یہ کس درجہ غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک ہیں اور ان کا قلم ان کے افکار و خیالات کی ترجمانی میں کس درجہ ہم آہنگ ہے۔

گروہ صوفیہ سے حسن ظن کی وجہ

ان ابواب میں انھوں نے ان اسباب پر روشنی ڈالی ہے جو رجوع تصوف کا باعث ہوئے۔ یعنی کن اسباب نے ان کو ایک فقیہ و عالم کے دائرہ سے نکالا اور زمرہ صوفیہ میں شامل ہونے کی دعوت دی۔ ان کا کہنا ہے کہ یہی گروہ ہے جس کے اخلاق و عادات پر بھروسہ کیا جاسکتا ہے اور یہی وہ طائفہ ہے جو روشن خیالی و روشن ضمیری کے ساتھ ساتھ تزکیہ و تخلیہ کی نعمتوں سے بھی پوری طرح بہرہ مند ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں تصوف و سلوک کی راہ پر گامزن ہونے کی شہ طرہ اولیٰ ہی یہ ہے کہ خواہشات و جذبات کے حفیض سے اونچا اٹھنا ہوگا اور عقل و فکر، اور ذہن و قلب کو ریاضت و مجاہدہ سے اس طرح صیقل کرنا اور چمکانا ہوگا کہ ان پر انوارِ انبیہ منعکس ہو سکیں۔ ان کا اپنا تجربہ یہ

ہے کہ جب انھوں نے اس راہ کو اپنا یا تو اس کے علاوہ کہ نظری علوم کی گہری
کھلیں بہت سے کثوف سے بھی دامن فکر مالا مال ہوا۔ صوفیائے متعلق ان کی یہ
رائے محض حسن ظن اور مبالغہ آرائی پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق ان کے براہ
راست دس سالہ تجربے سے ہے۔ یوں بھی یہ حقیقت ہے کہ ہر علم ایک طرح
کے تصوف اور بندگی اخلاق کا مقتضی ہے۔ پست فطرت اور تنگ ظرفوں کا حوصلہ
نہیں کہ اس بادشاہی کے چند جرمے بھی خلق کے نیچے اتار سکیں۔

تصوف کیا ہے؟ نبوت کے کہتے ہیں اور ان علوم و معارف سے کیونکر انسان
ہمکن ہو سکتا ہے جن کا تعلق عالم غیب سے ہے۔ اور اسی طرح کے اوریسیوں
نو اور ان ابواب میں جا بجا مذکور ہیں۔ اور گذشتہ بحثوں میں ان سے تعرض بھی کیا
گیا ہے۔ تاہم ہماری رائے میں ان سے صحیح معنوں میں لطف اندوز ہونے کا ایک
ہی طریقہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان نکات کو ان کے اپنے سیاق میں خود کتاب
میں دیکھا جائے اور ان کی لمعانی اور گہرائی سے براہ راست استفادہ کیا جائے۔
یہی اب اصل کتاب شروع ہوتی ہے۔ صرف ایک بات ترجمہ کی نوعیت
سے متعلق کہ کمرہ غزالی کے تعارف سے عہدہ برآہوتے ہیں۔ ہمارے سامنے اس
سلسلہ میں ہمیشہ سے اصل اصول یہ رہا ہے کہ اگر مصنف اردو میں اپنے انوکھا قلم بند
کرے تو ان کا کیا انداز ہوتا۔ اس اصول کو ہم نے کہاں تک نبھانے کی کوشش کی ہے
اس کا فیصلہ قارئین کرام کے ذمہ ہے ہمارے نہیں۔

سرگزشت خزاکی

تبدیلی و انقلاب کے اسباب و داعی

میرے دینی بھائی! آپ نے دریافت فرمایا ہے کہ علوم کی غرض و غایت کیا ہے؟ ان میں کیا اسرار پنهان ہیں۔ مذاہب کیا ہیں اور کن کن گہرائیوں پر مشتمل ہیں۔ آپ نے یہ بھی فہمائش کی ہے کہ میں اس امر کو بیان کروں کہ فرق و ملل کی گونا گونی اور اضطراب و اختلاف میں سے بچائی کو میں نے کیونکر پایا اور اس راہ میں کیا کیا مشکلات برداشت کیں۔ کس طرح حقیقتِ تقلید سے نکل کر تحقیق و بصیرت کی بلندیوں کی طرف قدم بڑھائے اور ابتداءً علم الکلام سے کیا فوائد حاصل کیے۔ پھر یہ بتاؤں کہ اہل تعلیم سے میں نے کیا کیا معلوم کیا جو کہ حق و صداقت کی تلاش میں محض امام معصوم کی اندھی اطاعت پر بھروسہ کرنے کی وجہ سے محسوس رہے۔ آپ کی یہ خواہش بھی ہے کہ ان کے فلسفیانہ طریقوں کو جس بنا پر میں نے ناپسند کیا اس کی تفصیل بیان کروں اور پھر اس چیز کی وضاحت کروں کہ تصوف طبعیت کو کیوں بھایا۔ اور اس اثنا میں کہ میں تحقیق و جستجو کے درپے تھا وہ کیا باتیں معلوم ہوئیں جنہیں لبابِ حق و مغزِ حق سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ نیز ان اسباب و وجوہ کی نشاندہی کروں جن کی وجہ سے میں نے بغداد چھوڑا، اور نشرِ علم کے مواقع سے دست کشی اختیار کی۔ حالانکہ طلباء کا ایک ہجوم تھا جو استفادے کے لیے بے قرار تھا۔

آپ یہ بھی پوچھنا چاہتے ہیں کہ یہ سب کچھ کرنے اور تجربہ و زہد کی کیفیت میں برسوں رہنے کے بعد دوبارہ نیشاپور کیوں لوٹا؟ میں محسوس کرتا ہوں کہ آپ میں سچی رغبت ہے اس لیے ان سب سوالات کا جواب دیتا ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ کے توفیق چاہتا ہوں۔ وہی سیر را پروردگار ہے اسی پر بھروسہ ہے اور اسی سے التجا ہے۔

ادیان و مذاہب کی رنگارنگی

تو سنو! اللہ تعالیٰ تمہیں راہِ حق پر عملگی سے کامزن کرے اور حق کی پذیرائی کے لیے تمہارے دل کو نرم کر دے کہ یہ سب لوگوں میں مختلف ادیان و مذاہب ہیں اور ائمہ میں رائے اور مسلک کی کثرت ہے یہ وہ سمندر ہے کہ اکشر اس میں غرق ہوئے ہیں اور بہت ہی کم سعادتمند ہیں جنہوں نے اس سے نجات پائی ہے۔ لطف یہ ہے کہ ان میں ہر ایک یہی سمجھتا ہے کہ وہ ناجی ہے؛

کل حزب بما لدیہم فرحون ہر گروہ اپنے اپنے افکار پر نازاں ہے۔
اس اختلاف و بوقلمونی کی آں حضرتؑ نے پہلے سے خبر دے رکھی ہے؛

ستفترق امتی ثلاثاً و سبعین فرقة میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی
التاجیہ منها واحدة۔ مگر ان میں کانا جی ایک ہی ہوگا۔

سو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس صادق بندے نے فرمایا تھا وہی وقوع میں آیا اور امت فی الواقع فرقہ بندی کا شکار ہو کر رہی۔

میرے دائرہ تحقیق کی وسعتیں

میں غنفوانِ شباب ہی سے اس بحسہ میں غوطہ زتی کرتا رہا اور اب جب کہ

سن پچاس سے متجاوز ہے یہ مشغلہ برابر جاری ہے۔ میری یہ غوطہ زنی اور غور و خوض ایک بزدلی اور ڈرپوک انسان کی طرح نہ تھا بلکہ ایک بہادر انسان کی طرح تھا جو تاریکی میں گھس کر حقیقتِ حال کا کھوج لگاتا ہے مشکلات پر حملہ آور ہوتا ہے اور فکر و عمل کے ہر ہر بھنور میں پھلانگ لگاتا اور درِ مقصود کے حصول کے لیے کوشش کرتا ہے۔

میں نے ہر گروہ کے عقائد کی بھان بین کی اور ہر ہندو مذہب کے اسرار معلوم کرنے کی تگ و دو کی تاکہ اہل حق اور اہل باطل میں خط امتیاز کھینچ سکوں۔ اور یہ جان سکوں کہ سستی کون ہے اور بدعتی کا اطلاق کس پر ہوتا ہے۔ میں نے نہ کسی باطنی کو اس کی باطنیت کا جائزہ لیے بغیر چھوڑا اور نہ کسی ظاہری کو یہ جانے بغیر معاف کیا کہ اس کی ظاہریت کا حاصل کیا ہے؟ اسی طرح میرے ہاتھ سے نہ کوئی فلسفی ہی چھوٹا اور نہ متکلم۔ فلسفی کا فلسفہ جاننے کی کوشش کی اور متکلم کے بارے میں یہ معلوم کرنا چاہا کہ اس کا کیا مقصد ہے اور اس کی قیل و قال اور بحث و جدال کن امور تک وسیع ہے۔ صوفی و عابد کو بھی پرکھا تاکہ اندازہ ہو سکے کہ اس کی پاک بازی کن چیزوں میں منحصر ہے اور اس کی عبادت کے کیا ثمرات ہیں؟ اسی طرح میرے حلقہ تنقید میں زندگی و معطل تک آئے، میں یہ جاننا چاہتا تھا کہ ان لوگوں کو بے دینی اور تعطل پر کس چیز نے جرأت دلائی۔

جوانی کے آغاز ہی سے تقلید کی بندشیں ڈھیلی پڑ چکی تھیں

درکِ حقائق کا یہ چسکا اور پیاسا ابتدا ہی سے تھی اور یہ میری عادت و سرشت میں تھا کہ ان باتوں پر غور کروں۔ اس کو میں نے کب و اکتاب سے نہیں پایا بلکہ جلدت و فطرت ہی اس انداز کی تھی کہ جو بات کہوں سوچ سمجھ کر کہوں۔ یہی وجہ ہے کہ جوانی کے آغاز ہی میں تقلید کی بندشیں ڈھیلی پڑ گئیں اور عقائد موروثہ کا سحر ٹوٹتا ہوا نظر آیا۔ کیونکہ میں دیکھتا تھا کہ یہاں عقائد کو تحقیق کی بنا پر

اختیار نہیں کیا جاتا بلکہ تقلید کے داعیہ سے ایسا ہوتا ہے کہ یہودی نیچے
یہودیت کو پسند کرتے ہیں۔ عیسائی عیسائیت کو عزیز رکھتے ہیں۔ اور مسلمان بچوں
کی نشوونما اسلامی روایات پر ہوتی ہے۔ میں نے یہ بھی سن رکھا تھا کہ آنحضرتؐ
نے یہ ارشاد فرمایا ہے :

کل مولود یولد علی الفطرۃ فابوہ ۱
ہر مولود فطرت ہی پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے
والدین اس کو یہودی، عیسائی یا نجوسی بنالیتے ہیں۔

اس کے میرے باطن میں اس فطرتِ اصلہ کو معلوم کرنے کی تحریک ہوتی اور
میں نے جاننا چاہا کہ یہ فطرتِ اصلہ کیا ہے اور وہ عقائد کیا ہیں جو بعد میں
والدین اور اساتذہ کی تقلید کی وجہ سے عارض ہوتے ہیں۔ تب میرے دل
نے کہا میرا مقصد متعلق اشیا کو جاننا ہے اور یہ معلوم کرنا ہے کہ عقائد و خیالات
کے اس گور کو دھندے میں حقیقت کی مقدار کس درجہ ہے۔ مگر اس کے پہلے
خود علم کی اہمیت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہونا چاہیے۔

حقیقی علم کی تعریف

اس پر غور کیا تو بات سمجھ میں آئی کہ حقیقی علم وہی ہو سکتا ہے جس میں شیء معلوم
نکھر کر اس طریق سے پوری وضاحت کے ساتھ سامنے آجود ہو کہ اس میں کوئی
شبہ نہ رہے۔ بلکہ خطا و لغزش کا کوئی امکان ہی نہ رہے اور نہ دل میں اس کا
کوئی احتمال ہی رہے کہ یہ اذعان بھی کبھی مجروح و متاثر ہو سکتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر
کوئی شخص جو پتھر کو زبرخا نص میں بدل سکتا ہے اور لاٹھی کو معجزانہ طریق سے
سانپ بنا سکتا ہے۔ وہ بھی اس اذعان کو بھٹلانا چاہے تو نہ بھٹلا سکے۔ بلکہ اس
میں شک و شبہ تک نہ پیدا ہو سکے۔ میں نے اس حقیقت کو پایا کہ مجھے جب قطعی
طور پر علم ہو گیا کہ دس تین سے زیادہ کو کہتے ہیں تو اب اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔
چاہے کوئی شخص لاٹھی کو سانپ بنا ڈالے اور میں اس اعجاز کو آنکھوں

سے دیکھ بھی لوں کہ واقعی یہ ہو گیا ہے اور اس کے بعد یہ کہے کہ یقین دس سے زیادہ ہوتے ہیں۔ اس فعل پر مجھ کو تعجب ضرور ہو گا کہ لکڑی میں زندگی کیونکر پیدا ہو گئی لیکن یہ معجزہ میرے یقین و اذعان کی سمتوں کو نہیں بدل پائے گا۔

میں نے محسوس کیا کہ جو علم اس درجہ کا نہیں ہو گا میں اس پر بھروسہ نہیں کروں گا کیونکہ جو علم اس نوعیت کا نہیں ہے اس میں خطا و لغزش کا امکان موجود ہے امداد و قطعی و یقینی ہرگز نہیں ہو سکتا۔

داخلِ سفسطہ

کیا حیات قطعی ہیں؟ حائے بصر کی کرشمہ سازی

علم و اذعان کے اس تصور کے بعد میں نے اپنے علوم کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ نفس اس طرح کے یقین سے تھی ہے۔ ہاں حیات و ضروریات میں البتہ قلبیت پائی جاتی ہے۔ تب اس مایوسی کے بعد حیات و ضروریات کے اسید و رجا کا غلطہ قائم کیا اور جی میں کہا کہ میری مشکلات کا حل ان میں ڈھونڈا جاسکے گا۔ مگر پھر مجھ کو خیال ہوا کہ اس کو اچھی طرح سے جانچ لینا چاہیے۔ ایسا نہ ہو کہ جس طرح میں اس سے پہلے تقلیدات کو یقینی اور خطا و لغزش سے ماسون خیال کرتا تھا جیسے الشریک جن نظریات کو صحیح و درست مانتے ہیں میرا ان پر بھروسہ کرنا بھی اسی قبیل سے ہو۔ اس خیال کے سطح ذہن پر ابھرتے ہی میں نے محسوسات و ضروریات کے بارے میں سچان بچان شروع کر دی۔ اور یہ دیکھنا شروع کیا کہ کہیں ان میں بھی تو شک و ریب کے امکانات نہیں ہیں؟ اس تحقیق اور طولِ تشکیک کا نتیجہ یہ ہوا کہ دل نے اس بات کی اجازت نہ دی کہ محسوسات کو شک و شبہات سے بالاتر قرار دیا جائے۔ چنانچہ شک و ریب کے معاملہ نے بڑھ کر یہ صورت اختیار کر لی کہ کھیلے بند دل اس سوال پر مجبور ہونا پڑا

کہ محسوسات پر بھی کیا اعتماد ہے؟ جب کہ ان میں تو ہی تر حاسہ بصیرت ہے۔ اور اس کی کیفیت یہ ہے کہ یہ جب سایہ کو دیکھتا ہے تو سکون کی حالت میں جس میں کوئی حرکت و جنبش نہیں۔ لہذا اس کو ساکن ہی سمجھتا ہے۔ پھر تجربہ مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سایہ تو برابر سرک اور کھلک رہا ہے۔ ہاں اس کی حرکت دفعہً اور اچانک ظہور میں نہیں آئی بلکہ آہستہ آہستہ اور بتدریج ظہور میں آئی ہے۔ اسی طرح یہ حاسہ ستارہ کو دیکھتا ہے تو اسے یہ بہت چھوٹا نظر آتا ہے۔ گویا ایک دینار سے زیادہ اس کا حجم نہیں۔ لیکن پھر ہندسی دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تو زمین سے بھی کہیں بڑا ہے۔ یوں محسوسات و حیات کو قطعی قہر و روینے میں اشکال پیش آیا۔ اس اشکال کا کیا جواب ہے؟ عدم اذعان کی اس کیفیت کو کیونکر دور کیا جائے اور اس بے تحیدگی کو کیونکر دور کیا جائے۔ اس انداز کے سوالات لوحِ دل پر بے اختیار ابھر آئے۔

خواب اور موجودہ دنیا کی حقیقتیں

اس کے جواب میں دل نے قدرے تامل کیا۔ خواب کی کیفیتوں نے اس بے تحیدگی اور الجھن کو اور تائبہ ہم پہنچائی۔ جی نے کہا کہ عالم خواب میں تم بہت سے ایسے امور و حالات نہیں دیکھتے اور ان سے متعلق یہ یقین نہیں ہوتا کہ یہ امور و احوال ثابت و برقرار رہنے والے ہیں۔ پھر جب بیدار ہوتے ہو تو معلوم ہوتا ہے یہ تمام احوال و افکار و ہم محض اور خیال و لطائف کی کرشمہ سازی ہے جس کی کوئی حقیقت اور وجود خارج میں نہیں۔ اگر یہ سچ ہے تو اس پر کیوں یقین کر لیا گیا ہے کہ اس عالم بیداری میں جس و عقل کے تمام نتائج صحیح اور درست ہی ہیں جب کہ اس بات کا امکان ہے کہ اس حالت بیداری پر ایک اور حالت طاری ہو جائے جس کو آپ کی موجودہ

حالت بیداری سے وہی نسبت ہو جو حالت خواب کو حالت بیداری سے تھی۔ اور اس طرح معلوم ہو کہ جس کو تم عالم بیداری ٹھہرا رہے ہو وہ طاری ہونے والی کیفیت کے نقطہ نظر سے عالم خواب ہے جسے تم اس کیفیت کو اپنے پر عائد کر لو گے تو تمہیں یقین ہو جائے گا کہ تجاری عقل نے جن جن امور کی قطعیت کا دعویٰ کیا تھا وہ سب باطل اور واسطہ کی تخلیق ہے۔ ممکن ہے صوفیائے کرام جس حالت و کیفیت کا تذکرہ کرتے ہیں وہ اسی ڈھب کی ہو کیونکہ ان کا کسان ہے کہ جب وہ اپنے سوا اس کے الگ ہو کر نفس و باطن کی غوطہ زنی کرتے ہیں تو ان کو ایسے ایسے احوال و امور سے دوچار ہونا پڑتا ہے جن کی معقولات سے کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کیفیت کو موت سے تعبیر کیا جائے جیسا کہ آل حضرتؑ نے فرمایا ہے :

الناس نيام فاذا ماتوا لوگ اس دنیا میں سوئے ہوئے ہیں جب
انتبهوا۔ مریں گے تب جاگیں گے۔

اس لحاظ سے دنیا کی یہ زندگی آخرت کی نسبت سے نوم اور نیند ہوئی۔ چنانچہ جب عقبیٰ میں انسان کی آنکھ کھلے گی تو وہاں یہ ایسی چیزیں دیکھے گا جن کی دنیا کے مشاہدات سے تصدیق نہیں ہو سکتی :

فكشفتنا عنك غطاءك فبصرك ہم نے پردوں کو تم سے ہٹا دیا۔ سو آج
اليوم حدید۔ تمہارے نظر تیز ہے۔

جب اس طرح کے اندیشے دل میں ابھرے اور اس انداز کے جذبات خلوک و شہوات کا باعث بنے تو میں نے ہرچند چاہا کہ اس بیماری کا علاج کروں لیکن یہ نہ ہو سکا کیونکہ اس بیماری کا علاج تو دلائل ہی سے ممکن ہے اور دلیل اسی پر موقوف ہے کہ ادویات سے مرکب ہو۔ مگر ادویات جب اعتبار رکھ بیٹھے تو دلیل قائم کرنا اور ثبوت نہیا کرنا سخت دشوار ہو گیا۔ لہذا میں قریب قریب دو ماہ اس سو فطانیانہ تشکیک میں الجھا رہا۔

یہ تشکیک حال کے اعتبار سے تھی مقال کے اعتبار سے نہیں

لیکن یہ تشکیک ذہن کی ایک کیفیت اور قلب کے ایک اضطراب سے تغیر تھی۔ نطق و مقال میں اس کا اعتبار نہیں ہوا تھا۔ بالآخر اللہ تعالیٰ نے مجھے اس گمراہی سے نکالا اور پوری پوری شفا بخشی۔ اب نفس نے صحت و اعتدال کی نعمت کو دوبارہ حاصل کیا۔ اور وہ ضروریات عقلی جو اس سے پہلے یقین و اذعان سے یکسر تھی ہو چکے تھے اب دوبارہ اس لائق ہو گئے کہ ان پر اعتماد اور بھروسہ کیا جاسکے۔ ضروریات عقلیہ میں یہ یقین آفرینی اس طریق سے پیدا نہیں ہوئی کہ اس میں دلائل کے نظم و ترتیب کو کوئی دخل ہو۔ بلکہ ہوا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے دل کو اپنے مخصوص نور سے روشن کیا اور شک و ریب کی تاریکیاں اس سے دور ہوئیں۔ اور دراصل یہ نور ہی ہے جس سے انکشاف و اسرار کی عقدہ کشائی ہوتی ہے۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ کشف و نور کی یہ کیفیت دلائل محروم کی رہن سنت ہے انہوں نے گویا اللہ تعالیٰ کی وسیع رحمتوں کو تنگ اور محصور کر دیا۔ یہی مطلب ہے اس حدیث کا کہ آئی حضرت سے جب اس آیت کے معنی پوچھے گئے تو فرمایا:

فس یورد اللہ ان لہدیٰ یشرح وہ ایک نور ہے جس کو اللہ تعالیٰ دل میں صمدۃ لا صلاہ۔ ڈال دیتا ہے۔

اس پر سوال کیا گیا:

اس کی کیا علامت ہے؟ — فرمایا:

اس دنیا سے روگردان ہونا جو دارالغور ہے۔ اور دارعقبیٰ و آخرت کی طرف رجوع ہونا جو ہمیشہ رہنے والا ہے۔ اور یہی مقصد ہے اس حدیث کا:

ان اللہ تعالیٰ خلق الخلق فی ظلمۃ اللہ بجانہ تے اپنی مخلوق کو پہلے ظلمت میں پیدا کیا

ثم رشح عليص من فودہ۔ پھر اس پر قدم چھڑکا۔

طلب حق کو چاہیے کہ اسی نور سے اپنے کشف کو طلب کرے، اور دلائل و براہین کا منت پذیر نہ رہے۔ یہ یاد رہے کہ کسب انوار کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے جود و کرم کا چشمہ کچھ ساعتوں میں چھلکتا رہتا ہے اور یہ نور اس چشمہ فیض سے ان لمحوں میں نکلتا رہتا ہے۔ اس لیے جیسا کہ آنحضرتؐ کا ارشاد ہے، ان اوقات میں ان کا منتظر رہنا چاہیے:

ان لوبکم فی ایام دھرمکہ نفحات تمہاری زندگی کی ساعتوں میں تمہارے برود کا
الا فتعرضوا لہا۔ کی باتیں ہیں تم ان کے درپے رہو۔

اس وضاحت سے مقصود یہ ہے کہ تمہاری طلب و جستجو مرتبہ کمال تک پہنچ جائے اور تم ان حقائق کے لیے اپنے میں تشنگی و طلب محسوس کرو، جن تک طلب و تفتیش کی دہسترس نہیں۔ کیونکہ جہاں تک ادبیات کا تعلق ہے وہ تو تمہاری طلب و تحقیق کا بدلتا بننے سے رہے۔ کہ وہ پہلے سے موجود اور حاضر ہیں اور حاضر و موجود کی یہ خصوصیت ہے کہ ان کے بارہ میں جس قدر طلب و تحقیق کے قدم بڑھاؤ گے ان میں اتنا ہی بُعد و اختفا پیدا ہو گا، لہذا طلب کے لیے ہر پھر کر ایک ہی سید ان رہ جاتا ہے اور وہ ہے مالا یطلب۔ حقائق کا اس میں مزید فائدہ یہ ہے کہ جو مالا یطلب کی طرف متوجہ ہو گا اس پر مالا یطلب کی طلب و جستجو میں کوتاہی کا الزام نہیں لگایا جائے گا۔

متلاشیان حق کی قسمیں

جب زبان بند سی کی اس الجھن سے میں نے چھٹکارا پایا، تو میں نے دیکھا کہ متلاشیان حق کی چار قسمیں ہیں:

(۱) متکلمین : یہ وہ گروہ ہے جو اپنے کو اہل الرائے یا اہل النظر کہتا ہے۔

(۲) باطنیہ : یہ جماعت ان لوگوں پر مشتمل ہے جو اصحاب التعلیم کے

نام سے پکارے جاتے ہیں۔ اور یہ سمجھتے ہیں کہ صرف امام معصوم ہی سے انوار و معارف کا اکتساب ممکن ہے۔ گویا علم و حقیقت کی تعلیم کا ذریعہ صرف تعلیم ہے۔

(۳) فلسفی : یہ منطق و برہان کا شکار ہیں۔

(۴) صوفیاء : ان کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ مقربان خاص ہیں، اور مشاہدہ

و مکاشفہ کے براہ راست بہرہ مند ہیں۔

جب میں نے ان چار قسموں پر غور کیا تو دل نے کہا کہ حق و صداقت کی راہ

ان چار ہی میں منحصر ہوگی۔ ان سے باہر سچائی کا امکان نہیں۔ انہیں میں وہ

لوگ پائے جاسکتے ہیں جن میں حقیقت کی تلاش و جستجو کا جذبہ کارفرما ہے۔

اگر ان گروہوں کا دامن حق و صداقت کی طلب و یافت سے تہی رہا۔ تو پھر

اس کو پالنے کا موقع اور کہاں میسر آسکتا ہے؟ میں اس لیے بھی حق و صداقت

کو ان چاروں میں منحصر سمجھنے پر مجبور تھا کہ اب اس کے سوا چارہ ہی کیا تھا؟ تقلید

جو پہلے تسکین و طمانیت کا موجب تھی اب اس کی گرفت سے آزاد ہو چکا

تھا۔ اور پھر دوبارہ اس کی طرف رجوع کرنے کا کوئی امکان باقی نہیں رہا

تھا۔ یوں بھی مقلد اسی وقت تک اس پر قناعت اختیار کر سکتا ہے جب یہ

نہ جاننے پائے کہ اس کا سررشتہ اطمینان تقلید و اطاعت سے وابستہ ہے۔

اگر اس نے اس حقیقت کو پالیا اور یہ جان لیا کہ میں مقلد ہوں تو اس کے عقائد کا

یہ نازک آئینہ یکسر ٹوٹ گیا، اور ایسا ٹوٹا کہ پھر ملاسنے اور ترتیب دینے سے نہیں

جڑتا، تا آنکہ اس کو از سر نو آگ میں ڈال کر گھلایا اور بنایا نہ جائے۔

یہ سوچ کو میں نے لے لیا کہ ان چاروں فرقوں کے عقائد کی چھان بین کرنا

چاہیے اور ان کی راہ پر چند قدم چل کر دیکھنا چاہیے کہ ان کے پاس کیا کچھ ہے

چنانچہ اس اثنا میں میری تحقیقات نے جن نتائج پر پہنچایا اس کو میں علی الترتیب بیان کرتا ہوں۔ ابتداً علم الکلام سے ہوگی، اس کے بعد فلسفہ و حکمت پر گفتگو آئے گی، پھر تعلیمات باطنیہ سے متعلق کچھ کہا جائے گا اور آخر میں یہ کہا جائے گا کہ صرفیہ کے افکار و اسما کی کیا نوعیت ہے۔

علم الکلام (اس کے مقصود و حاصل پر تنقید)

علم الکلام سے نفسِ فن کا مقصد تو پورا ہوتا ہے مگر میرے شک کی بیماری و زہریں موتی سب سے پہلے میں نے اپنی تحقیق و تفحص کا ہدف علم الکلام کو ٹھہرایا۔ اس کو خوب خوب پڑھا اور اس کے مطالب و معانی تک رسائی حاصل کرنے کے لیے ابھی خاصی محنت کی۔ اس فن کے محققین نے جو کچھ تحریر کیا ہے اس کا وقت نظر سے مطالعہ کیا، بلکہ خود بھی اس کی تفصیلات و جزئیات پر کئی کتابیں لکھ ڈالیں۔ اس علم سے متعلق میری یہ جچی تلی رائے ہے کہ اس سے نفسِ فن کا مقصد تو بلاشبہ پورا ہوتا ہے، لیکن شک و ریب کی وہ بیماری جو میرے دل میں پیدا ہو گئی تھی اس کا کوئی مداوا اس میں مذکور نہیں۔

اس کا مقصد و حاصل کیا ہے؟ مختصراً یوں سمجھ لیجئے کہ اہل بدعت نے فکر و عقیدہ کی جن گمراہیوں کو پھیلارکھا ہے، اہل السنۃ کو ان سے بچانا اور محفوظ رکھنا۔ یہ فن کیونکر ظہور میں آیا؟ اس کی ایک مختصر تاریخ ہے۔ ہوا یوں کہ اللہ تعالیٰ نے آئی حضرت کی وساطت سے اپنے بندوں کو عقیدہ برحق سکھایا جس پر کہ دین و دنیا کی کامرانیوں مختصر تھیں، جیسا کہ قرآن حکیم اور احادیث سے ظاہر ہے۔ پھر شیطان نے لوگوں کے دلوں میں ایسی وسوسہ اندازی کی اور ایسی بدعات کو رواج دیا کہ جو عقیدہ اہل السنۃ کے ساتھ کوئی مناسبت

نہ رکھتی تھیں۔ شیطان کے ان مریدان باصفانے اس زور سے ان مبتدعانہ عقائد کو پیش کیا جس سے یہ خطرہ لاحق ہو گیا تھا کہ کہیں سیدھے سادے عقائد اہل سنت میں فی الواقع تشویش اور کڑ بڑ نہ ابھر آئے اور قریب تھا کہ ان کے فکر و عقیدہ کو جنبش آئے کہ اللہ نے متکلمین کے گردہ کو ان کے مقابلہ میں لاکھڑا کیا اور ان کے دلوں میں نصرت دین اور تائید اسلام کے داعیہ کو بیدار کیا۔ انھوں نے نہایت عمدگی اور ترتیب سے اہل بدعت کی تردید کی اور واضح کاف طور پر بتایا کہ ان کے پائے استدلال نے کہاں کہاں کھٹو کر کھائی ہے۔ اور یہ کہ بدعت کیا ہے اور سنت ماثورہ کسے کہتے ہیں؟ اس طریق دفاع و مناظرہ سے علم الکلام پیدا ہوا اور حق یہ ہے کہ ان میں کے ایک گردہ نے بڑی کامیابی سے اس غرض کو پورا کیا، جس کو پورا کرنے کے لیے یہ پیدا ہوئے تھے۔ یعنی سنت کی پوری پوری مدافعت کی، اس عقیدہ و فکر کی حفاظت میں جان توڑ کوشش کی جس کو آل حضرتؑ نے نبوت سے پایا تھا اور اہل بدعت کے ہر اعتراض کا شافی جواب دیا۔

متکلمین نے فکر استدلال کے جن حربوں کو استعمال کیا ان میں کوئی جدت نہ تھی بلکہ وہ تو انھیں کے مسلمات تھے جن کو انھیں پر مدیٹ دیا گیا لیکن بایں کامرانی ان کے طریق استدلال اور طریق بحث و مناظرہ میں ایک نقص تھا اور وہ یہ تھا کہ یہ زیادہ تر انہی مقدمات و براہین پر اعتماد کرتے تھے جن کو ان کے خصم پیش کرتے تھے، ان کا معروف انداز اس سلسلہ میں یہ تھا کہ یہ اکثر انھیں مسلمات کو مخالفین کے خلاف استعمال کرتے جن کو وہ رو نہیں کر سکتے تھے۔ یہ ایسا کیوں کرتے تھے؟ اور ان کی کیا مجبوریات تھیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو تقلید کے سبب ایسا ہوتا، یا اس بنا پر کہ یہ اجماع امت سے باہر نہیں ہونا چاہتے تھے۔ اور یا قرآن و احادیث کی تصریحات ان کو

ان مسئلہات و مقدمات کو تسلیم کرنے پر آمادہ کرتیں۔ بہر حال یہ طریق استدلال ایسا تھا جو اس شخص کے حق میں مفید نہیں ہو سکتا تھا جو سوا ضروریات کے اور کوئی چیز ماننا ہی نہ ہو۔ اور بالخصوص میری بیماری کا تو اس سے قطعی ازالہ ہو ہی نہیں سکتا تھا کیونکہ اس میں حقائق امور سے کوئی تعرض نہیں کیا جاتا تھا۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ اول اول جب علم الکلام کا رواج ہوا تو بحث و مناظرہ کے ضمن میں ایسی بحثیں بھی آئیں جن کا تعلق حقائق اشیاء سے ہو سکتا تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ متکلمین نے جو اہر و اعراض کے بارہ میں لب کشائی کی لیکن یہ بحثیں چونکہ ان کے حیطہ بحث سے خارج تھیں اس لیے ان پر کما حقہ غور نہیں ہو سکا۔ اس کا لازماً نتیجہ یہ تھا کہ ان کی تحریروں میں وہ بات نہیں پیدا ہو سکی جس سے کہ حیرت و ارتباب کے دل بادل چھٹ جائیں اور حقیقت نکھر کر سامنے آجائے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ میرے علاوہ اور لوگوں کو بھی اس طریق سے کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔ ہاں یہ ضرور کہوں گا کہ ان کو جو اطمینان میسر ہوا وہ تقلید کی ملاوٹ سے خالی نہیں ہو سکتا، اور یہ کہ اس کو اولیات و ضروریات پر مبنی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کیونکہ میرا مقصد تو صرف یہ ہے کہ اپنے واروات و تاثرات بیان کروں نہ یہ کہ ان لوگوں کا انکار کروں جن کو اس انداز سے اطمینان و ایمان کی دولت ملی ہے اس لیے کہ دوائیں اختلافِ امراض سے بدلتی رہتی ہیں۔ مزید برآں کتنی ہی دوائیں ایسی ہیں جن سے کہ ایک شخص تو صحت و تندرستی حاصل کرتا ہے اور دوسرا انہی کے استعمال سے اور بیمار ہو جاتا ہے۔

فلسفہ

۱) اس کا حاصل کیا ہے؟ اس کا کس قدر حصہ لائقِ مذمت نہیں۔ کون فلسفہ

موجب تکفیر ہو سکتا ہے اور کون موجب تکفیر نہیں، اس میں فلاسفہ نے کیا جدت اختیار کی ہے اور کن کن مقامات میں محض سرقہ سے کام لیا ہے، صحیح و باطل فلسفہ میں حد فاصل کیا ہے؟

علم الکلام کی بحثوں سے فارغ ہونے کے بعد میں نے فلسفہ پر اپنی توجہات مرکوز کر لیں۔ اس کے سوسری مطالعہ سے میں اس یقین تک پہنچا کہ جب تک کوئی شخص کسی علم کی غایت و کمنہ کو نہیں پالیتا وہ اس قابل نہیں ہو پاتا کہ اس پر تنقید کرے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جب تک کسی شخص کا علم اعلیٰ درجے کے فاضل کا ہم مرتبہ نہیں ہو جاتا بلکہ اس سے بھی بڑھ کر اس علم و فن میں اس کا مرتبہ ایسا اونچا نہیں ہوتا کہ وہ اس کے نشیب و فراز کو کما حقہ جاننے لگے اس وقت تک اس پر نکتہ چینی نہیں کی جاسکتی۔ افسوس ہے کہ علمائے اسلام میں ایسا کوئی عالم میں نے نہیں دیکھا جس نے اس علم کے حصول پر پوری پوری توجہ صرف کی ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ متکلمین نے اپنی کتابوں میں بحث و رد کے سلسلہ میں جو کچھ بھی لکھا ہے وہ ایسا پوچ و ریزج، بچھا ہوا اور صریح متناقض ہے کہ اس سے عامی و جاہل بھی دھوکا نہیں کھا سکتا۔ کجایہ کہ ایسا پڑھا لکھا آدمی اس سے متاثر ہو سکے جس کی نظر علم و فن کی باریکیوں اور نکات و دقائق پر ہے۔

فلسفہ کی تحصیل میں ایسے اساتذہ کی منت کشی سے آزار و اذیت

اس امر کے پیش نظر میں نے یہ اچھی طرح جان لیا کہ بغیر جاننے بوجھے کسی مذہب کو بدعت تنقید بنانا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی اندھیرے میں تیر چلائے۔ اس لیے میں نے اس کے حصول و طلب میں کوئی دقیقہ فرد گذاشت نہ کیا۔ میں اس گمراہ کی کتابیں ڈھونڈ ڈھونڈ کر لاتا اور بغیر کسی استاد کی مدد کے خود پڑھتا۔ مسیری مجبوریاں اس باب میں یہ تھیں کہ بغداد میں کوئی تین سو کے

لگ بھگ طلبہ مجھ سے تعلیم حاصل کرتے تھے اور تدریس کا کام تصنیف و تالیف کے علاوہ تھا جو مجھے سرانجام دینا پڑتا تھا۔ ان حالات میں بھی اللہ تعالیٰ کی خاص الخاص مہربانی سے وہی برس میں متفرق اور فارغ اوقات کے مطالعہ کے ذریعہ میں اس فن کی گہرائیوں سے واقف ہو گیا۔ پھر صرف اس سے متعلقہ کتابوں کے پڑھنے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ان کے مسائل پر برابر غور و فکر کرتا رہا اور سال بھر اس کے استحضار و اعادہ میں لگا رہا۔ یہی نہیں بلکہ اس کی گہرائیوں اور گہرائیوں پر تنقید بھی کرتا رہا۔ اور یہ جاننے کی کوشش کرتا رہا کہ اس میں خدایہ و تلبیس کے داؤں وچ کی مقدار کتنی ہے اور کتنی مقدار ایسی ہے جسے تحقیق یا خیال آرائی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اس تحقیق و تفحص کے بعد اب آپ فلاسفہ کا حال سنئے۔ میرے نزدیک یہ گروہ بہت سے گروہوں پر مشتمل ہے۔ ان کے علوم و مسائل بھی دوسروں سے مختلف اور جدا جدا ہیں۔ تاہم ان میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں کسی کا دامن بھی کفر و الحاد کے شواہد سے پاک نہیں۔ ہاں ان میں اقدمین، قدماء، اور مستأخرین و ادانکل کا فرق ضرور پایا جاتا ہے۔ اور اسی سے ان کے الحاد و زندگی میں رسوخ کی مقدار متعین ہوتی ہے۔

فلاسفہ کی قسمیں

فلسفیوں کے اگرچہ بہت سے فرقے ہیں، اور متعدد مدارس خیال ہیں، تاہم ان کو تین گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

(۱) دہریین: یہ متقدمین حکما کا ایک گروہ ہے، جو اللہ تعالیٰ کا منکر ہے اور جو یہ نہیں تسلیم کرتا کہ اس کا رخانہ کو بنانے اور پھلانے والی ذات علم،

تدبیر اور قدرت کا ملہ سے متصف ہے۔ ان کا یہ گمان ہے کہ دنیا بغیر کسی صانع کے ہمیشہ سے موجود ہے اور زندگی کا یہ تسلسل کہ حیوان نطفہ سے ہے۔ اور نطفہ حیوان کی تخلیق پر اثر انداز ہے۔ آپ سے آپ جاری ہے۔ ان کی یہ رائے ہے کہ خلق و تکوین کا یہ سلسلہ ازل سے تا ابد یوں ہی قائم رہے گا۔ ان کو زنا و قہ کے نام سے پکارنا چاہیے۔

(۲) طبیعیین : یہ اس گروہ کے تعبیر ہے جنہوں نے عالم طبیعت پر غور و فکر کو مرکز کیا۔ اور حیوانات و نباتات میں عجائب و غرائب کی جو ایک دنیا پنہاں ہے اس کی نقاب کشائی کی۔ اسی طرح انہوں نے تشریح الاعضا کو اپنا موضوع فکر ٹھہرایا جس سے انہیں اندازہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں کس طرح حکمت و صفات کی باریکیوں کو کھپا رکھا ہے۔ اس غور و فکر نے ان کو مجبور کیا کہ وہ ایسے خالق و فاطر خدا کو تسلیم کریں جو ہر شے کی غرض و غایت اور ابتدا و انتہا سے ابھی طرح آگاہ ہے اور جو کوئی بھی علم تشریح الاعضا کا مطالعہ کرے گا اور منافع الاعضا کے عجائب پر نظر ڈالے گا وہ ضرورتاً اسی نتیجے پر پہنچے گا کہ جس ذات نے بھی حیوانی ڈھانچہ کو ترتیب دیا ہے وہ تدبیر و حکمت کے کمالات سے بہرہ مند ہے۔

اس طرح فکر سے یہ خدا تک رسائی حاصل کرنے میں تو کامیاب ہو گئے لیکن چونکہ ان کے غور و توجہ کا دائرہ صرف جسم و ترکیب کے لوازم تک محدود رہا اس لیے یہ روح کی حقیقت سے بے گناہ رہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ جسم کی ترکیب و ساخت کو انسانی مزاج کی ترکیب و ساخت میں بڑا دخل ہے اور چونکہ یہ مزاج عقلی اس جسمانی مزاج کے تابع ہے اس لیے جب یہ کارخانہ درہم برہم ہو گا تو اس کے ساتھ ساتھ مزاج و روح کا رشتہ بھی قائم نہیں رہ سکے گا۔ اس طرح انہوں نے آخرت کا انکار

کیا اور اس سے متعلقہ حشر و نشر اور ثواب و عذاب کی جملہ کیفیتوں کو محال جانا، جس کا انجام یہ ہوا کہ اخلاق کی تمام قدریں ان کے نزدیک باطل قرار پائیں۔ یعنی ان کے ہاں نہ اطاعت موجب ثواب رہی اور نہ معصیت و نافرمانی باعث عذاب۔

اس جماعت کو بھی زمانہ قدیم ہی میں شمار کرنا چاہیے کیونکہ ایمانیات میں جس طرح ایمان باللہ داخل ہے۔ اسی طور پر ایمان بالآخرۃ بھی داخل ہے۔ نہ اس سے انکار ممکن اور نہ اس کے ابطال کی کوئی گنجائش!

(۳) الہیین: یہ متاخر بن حکما کا گروہ ہے۔ جیسے سقراط۔ یہ افلاطون کا استاد ہے اور افلاطون، ارسطاطالیس کا استاد ہے۔ یہی ارسطاطالیس ہے جس نے منطق کی وائس بیل ڈالی۔ علوم و فنون کی زلف پریشان کو سنوارا اور ایسے ایسے معارف کو زیب قرطاس کیا، جو اب تک ضبطِ تحریر میں نہیں آئے تھے۔ نیز ان علوم کی تکمیل کی، جو اب تک خام چلے آ رہے تھے اور ان کو گولہ اور استوار شکل میں پیش کیا۔

فلاسفہ الہیین نے سابق الذکر دونوں گروہوں کو آرٹسے ماحقوں لیا اور اس انداز سے ان کی برائیوں کو بیان کیا کہ اوروں کو اس باب میں اب زحمت اٹھانے کی قطعاً ضرورت نہیں رہی۔ گویا:

و کفی الله المؤمنین
القتال۔

اللہ تعالیٰ نے مومنین کو جنگ کی زحمت سے بچالیا۔

ابن سینا اور فارابی ارسطو کے قابلِ اعتماد شارح ہیں

بالخصوص ارسطاطالیس نے تو افلاطون اور سقراط کی وہ خبر لی کہ کوئی دوسرا کب اس کی حیرت کر سکتا تھا۔ مگر بایں ہمہ اس کی تعلیمات میں بھی کفسد و الحاد کے اثرات باقی رہ گئے جن سے یہ درست بردار نہ ہو سکا۔

اس لیے ان کی اور خود مسلمانوں میں، ان کے لگے بندھنوں کی تکفیر واجب ہوئی جیسے ابن سینا اور فارابی کہ یہ بھی وہی رائے رکھتے ہیں۔ ہاں یہ البتہ ماننا پڑے گا کہ جس کامیابی اور دیانت سے ان لوگوں نے ارسطو کے علوم کی ترجمانی کی ہے اس کی مثال نہیں ملتی اور ان کے سوا جن لوگوں نے بھی اس کام کو ہاتھ میں لیا وہ ان کی طرح اس سے عہدہ برآ نہیں ہو سکے چنانچہ ان کے ترجموں میں آپ بایک دیکھیے گا کہ خاصی تحریف، گڑبڑ اور الجھاؤ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی لکھی ہوئی عبارتیں سمجھ میں نہیں آتیں۔ اور جب یہ حال ہے تو محض اس کے بل بوتے پر ان کی تردید کیونکر ممکن ہے۔ اسی طرح یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ ان کو جو لوگوں قبول ہی کر لیا جائے۔ بہر حال ان دونوں کی وساطت سے جو فلسفیانہ افکار ہم تک پہنچے ہیں ان کو تین قسموں میں منقسم کیا جاسکتا ہے :

(۱) وہ قسم جس پر تکفیر واجب ہو جاتی ہے (۲) وہ قسم جسے بدعت سے تعبیر کرنا چاہیے (۳) خیالات و افکار کا وہ حصہ جس کا انکار ضروری نہیں اب اس کی تفصیل سنئے :

حکما و فلاسفہ کے علوم و فنون

ہمارے اس نصب العین کے لحاظ سے جس کی ہم تلاش میں ہیں ، ان لوگوں کے علوم و فنون کی تقسیم یوں ہو گی۔ ریاضیات، منطق، طبیعیات، الہیات، سیاسیات اور علم الاخلاق۔

(۱) ریاضیات : اس علم کا تعلق صرف حساب و ہندسہ یا مہیت و فلکیات سے ہے۔ دینیات سے ہر کیف اس کو نفیاً یا اثباتاً کوئی سروکار نہیں۔ ان کے متعلق یہ کہنا چاہیے کہ یہ سراسر امور برہانہ سے

لگاؤ رکھتے ہیں۔ اور جو کوئی بھی انھیں اچھی طرح جانتا ہے ان کی قدر و قیمت اور افادیت کا انکار نہیں کر سکتا لیکن ان کے ذریعے بھی دو طرح کی آفتوں کا سامنا کرنا پڑا۔

آفتِ اولیٰ: یہ کہ جو کوئی بھی ان علوم کا مطالعہ کرتا ہے وہ ان کے دقائق سے متاثر ہوتا ہے اور یہ دیکھ کر کہ ان میں جن دلائل کو پیش کیا گیا ہے وہ کس درجہ واضح اور مستحکم ہیں، متعجب ہوتا ہے۔ پھر معاملہ اگر صرف تحسین و استعجاب تک محدود رہتا تو اس میں کوئی مضائقہ نہ تھا۔ اصل مصیبت یہ ہے کہ یہ اس غلط فہمی کا شکار ہو جاتا ہے کہ ان کے تمام علوم و افکار دلائل کی محکم و وضوح کے اعتبار سے ایسے ہی بچستہ، اور ناقابل تردید ہیں۔ اور اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب یہ ان کے کافراں اور گمراہ کن اقوال کو دوسروں سے سنتا ہے اور شریعت پر ان کے استہزا کو ملاحظہ کرتا ہے تو اس پر سر و صنتا ہے بلکہ بسا اوقات خود بھی ازراہ تقلید ان کے کفر میں ان کا ہم نوا ہو جاتا ہے۔ یہ استدلال کی کڑیاں کچھ اس طرح ملتا ہے کہ اگر دین و مذہب کے افکار و تصورات مبنی برحق ہوتے تو ایسے ایسے حکما کی نظروں سے کیسے اوجھل رہتے۔ جنہوں نے کہ تحقیق و تدقیق کی یوں داد دی ہے۔ پھر جب اپنے کانوں سے کفر و الحاد کی باتیں سنتا ہے تو پکار اٹھتا ہے کہ برسر حق دین و مذہب کے افکار عقائد نہیں، ان کا انکار و تردید ہے۔ چنانچہ کتنے ہی ایسے لوگ ہیں جو اس انداز استدلال سے حق و صداقت سے محروم ہو گئے۔ اور ان کے پاس اس گمراہی یا اس حسن ظن کے سوا اور کوئی دلیل موجود نہیں۔ اور لطف یہ ہے کہ ان سے ہزار کہا جائے کہ اگر کوئی شخص ایک علم میں یدِ طولیٰ رکھتا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے تمام فنون میں بھی اس کا پایہ بلند ہے۔ تو اس سے ان کی تسکین نہیں ہو پاتی اور ازراہ تقلید جو مان لیا

ہے اس میں کوئی تفسیر رونا نہیں ہوتا، بلکہ نفسانیت اور بڑھتی ہے اور وہ مضرب ہوتے ہیں کہ ان لوگوں کے ساتھ حسن ظن رکھنے میں وہ حق بجانب ہیں۔ حالانکہ یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ جو فقہ و کلام میں نہارت رکھتا ہو یہ قطعاً ضروری نہیں کہ وہ اچھا طبیب و معالج بھی ہو۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی منطقی تلامذہ نہیں کہ جو عقلیات سے ناواقف ہو وہ بہر حال نحو سے بھی نا بلد ہو۔ یہاں صورت حال بالکل مختلف ہے۔ اور حقیقت نفس الامری یہ ہے کہ ہر ہر فن کے ماہرین اور ہر علم کے شاہسواروں کا حلقہ الگ الگ ہے۔ لہذا یہ عین ممکن ہے کہ اگر ایک علم کے دائرے میں کسی گروہ یا شخص کی عظمت کا چرچا ہے تو علم و فن کے دوسرے دائروں میں اس کے جملہ نادانی کی شہرت ہو۔ دور کیوں جائے انہی حکما کو لیجیے، جہاں ریاضیات میں ان کے استدلالوں کی عمارت دلیل و برہان کی استواریوں پر مبنی ہے وہاں الہیات میں یہ محض تخیل و اندازہ کے بل بوتے پر چلتے ہیں۔ مگر اس فرق کا علم عوام کو ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس کو تو کچھ وہی لوگ جانتے ہیں جنہوں نے ان علوم میں گہرے غور و فکر سے کام لیا ہے۔ اور ان کی جزئیات و فروع کا تجربہ کیا ہے۔

یہ ہے وہ آفتِ عظیمہ جس سے ریاضیات کے طالب علم دوچار ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس فن کا امور دین سے براہ راست کوئی تعلق نہیں لیکن ابتداء میں چونکہ ایک طالب علم کو اس واسطے سے گزرنا پڑتا ہے اس لیے اس کے مہدکات سے اس کو بچانا ضروری ہے۔ تجربہ بشاہد ہے کہ ایسے لوگ بہت کم ہیں جو ان علوم میں پڑیں اور دین و تقویٰ کے تقاضوں کو مجروح نہ کریں۔

آفتِ ثانی: ایک مصیبت وہ ہے جس کا سبب اسلام کے نادان دوست ہوتے ہیں۔ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلامی عقائد و افکار کی تابعدار

کے لیے ضروری ہے کہ ان لوگوں کے تمام علوم و معارف کا انکار کیا جائے، اور یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ ان کے دامن علم میں کوئی سچائی پائی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ وہ امور جن کا تعلق ٹھیک ٹھیک حساب و ریاضی سے ہے جیسے کسوف و خسوف کی تعیین وغیرہ تو اس کو بھی جھٹلایا اور خلاف شرع قسرا ردیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب عوام کو معلوم ہوا کہ اس باب میں حکما کا قیاس محکم اور مضبوط دلائل پر مبنی ہے تو انھوں نے اس میں تو کسی شک و شبہ کا اظہار نہ کیا، البتہ یہ ضرور جان لیا کہ اسلام کی بنیاد وہی جہل پر ہے۔ اور ایمانیات کا سارا کارخانہ ہی دلیل و برہان کی تکذیب پر قائم ہے۔ اس طرح فلسفہ اور امور عقلیہ سے ان کا شغف بڑھا اور اسلام کی عداوت و بغض کا جذبہ دل میں بڑی طے ح جم گیا۔ یہ طرز عمل اور یہ انداز فکر اختیار کر کے اسلام کے ان نادان دوستوں نے حقیقت یہ ہے کہ بہت بڑا ظلم ڈھایا ہے۔ کیونکہ جہاں تک اسلامی تعلیمات کا تعلق ہے نفسی یا اثباتی اس میں بالکل ان علوم و فنون سے تعرض نہیں کیا گیا اور آنحضرتؐ نے یہ جو فرمایا ہے:

ان الشمس والقمر آیتان
من آیات اللہ لا یخسفان
لموت احد ولا لحياتہ۔
کہ سورج اور چاند اللہ کے نشانوں میں سے
دو نشان ہیں، ان کا کسوف و خسوف کسی کی
موت و زندگی سے وابستہ نہیں۔

تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام ہرگز صحیح صحیح حساب و ریاضی کے
مقتضیات کو جھٹلانے والا نہیں۔ کسوف و خسوف کی ایک توجیہ احادیث
میں یوں بھی آئی ہے:

لکن اللہ اذا تجلی لشیء
خضع لہ۔
اللہ جب کسی کو اپنا روئے زیبا دکھاتا ہے تو وہ
چیز اس کے سامنے جھک جاتی ہے۔

مگر اس توجیہ سے متعلق یہ جان لینا کافی ہے کہ کتب صحاح میں اس کا کہیں ذکر نہیں۔

منطقیات

منطق کا دین سے کوئی تضاد نہیں

اس فن پر غور کیجئے تو اس میں بھی کوئی بات دینی تقاضوں سے متضاد نہیں معلوم ہوتی بلکہ اس کا علم دین سے براہِ راست نفیاً یا اثباتاً کوئی لگاؤ ہی نہیں۔ کیونکہ اس میں تو صرف اس سے بحث ہوتی ہے کہ دلائل کیا ہیں، ان کی جانچ پر کھ کے کیا کیا پیمانے ہیں، برہان کسے کہتے ہیں؟ اس کے شرائط مقدمات کی نوعیت کیا ہے؟ تعریف کس سے تعبیر ہے، اور کیونکر اس کو ترتیب دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس میں یہ بتایا جاتا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور یا تصدیق۔ تصور کو تعریف وحد کے ذریعہ معلوم کیا جاتا ہے۔ اور تصدیق کی پہچان برہان ودلیل سے ہو پاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان میں کوئی چیز ایسی نہیں جس کو دین کے منافی قرار دیا جائے بلکہ یہ تو بعینہ وہی باتیں ہیں جن کا متکلمین اور اصحاب بحث ونظر کے ہاں اکثر چرچا رہتا ہے۔ ہاں کھوڑا سا فرق البتہ ان میں اور منطقیوں میں ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ انھیں مطالب کے لیے اپنی مخصوص اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں۔ اور تعریفات اور ان کی جزئیات میں زیادہ الجھتے ہیں جب کہ وہ زیادہ تعمقات سے کام نہیں لیتے۔ منطق کیا ہے اس کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل مثال پر غور کیجئے :

جب یہ ثابت ہو گیا کہ ہر انسان حیوان ہے تو اس سے لازم آیا کہ بعض حیوان انسان ہوتے ہیں۔ اس کو یہ اپنے پیرایہ بیان اور اصطلاح میں یوں کہیں گے کہ موجبہ کلیہ کا عکس ہمیشہ موجبہ جزئیہ پر ہوتا ہے۔ اس

اصطلاحی انکشاف سے دین کہاں مجروح ہوتا ہے؟ اور اس کا دین کے اہم مسائل سے کیا تعلق ہے؟ اس لیے اس کا انکار کیا جائے تو کیوں؟ اور اس کو نہ مانا جائے تو کس دلیل کی بنا پر؟ اور اگر کوئی مسلمان اس کو تسلیم نہیں کرے گا، تو اس سے اہل منطق بھی اثر نہیں لیں گے کہ یہ شخص عقل و فکر کی صلاحیتوں سے تہی ہے بلکہ ان میں اس کے اس دینی تصور کے بارہ میں بھی سوء ظن پیدا ہو گا جو اس طرح کے انکار پر قائم ہے۔

منطقی دلیل و برہان کے بارہ میں حتمی چھان بین کرتے ہیں

الہیات میں اسی نسبت سے متسلسل ہیں

یہاں اس کی افادیت کے باوجود یہ ماننا ہی پڑے گا کہ اہل منطق نے اس فن میں خاصی گڑبڑ مچا رکھی ہے۔ اور وہ یوں کہ جب دلیل و برہان کی محکم و استوار بیانی کرنا چاہی تو اس کے لیے تو ایسی کڑی شرطیں ٹھہرائیں جن سے یہ قطعیت و یقین کے درجہ تک پہنچ جائے۔ لیکن جب الہیات پر گفتگو کا موقع آیا تو ان شرائط کا سختی ادا نہ کیا بلکہ انتہا درجے کے تساہل سے کام لیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جس نے ان کی معقولیت کو دلائل و براہین کی بحثوں میں آزمایا تھا اس نے ازراہ سادگی یہ سمجھ لیا کہ ان کفریات سے متعلق بھی جو ان کی کتابوں میں موجود ہیں ان کی چھان بین اور تحقیق و تفحص کا وہی معیار ہو گا حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ لہذا اس سے پہلے کہ یہ الہیات کی از خود معرفت پیدا کرتا، ان کے کفریات کے سامنے اس نے اپنا سر جھکا دیا۔ یہ ہے وہ آفت جو منطقیات میں بھی پائی جاتی ہے۔

طبیعیات

طبیعیات میں قابل غور نکتہ یہ ہے کہ اصل کار فرما طبیعت نہیں فاعل طبیعت ہے
یہ ایک علم ہے جس میں اجسام عالم سے بحث کی جاتی ہے جیسے کہ آسمان

نجوم و کواکب، پانی ہوا، مٹی آگ، حیوانات، نباتات اور معاون وغیرہ اس میں ان کے تغیرات، استحالات اور امتزاجات کی کیفیتیں بیان کی جاتی ہیں۔ یہ بحث ایسی ہے کہ جیسے ایک معالج یا طبیب انسان اور اس کے اعضائے رئیسہ و خاومہ کو نظر و فکر کا بد فائدہ دے۔ پھر جس طرح علم طب میں اور دین میں کوئی منافات نہیں اسی طرح طبیعیات اور دین میں بھی کہیں تضادم رونما نہیں ہوتا سو ان چند مسائل کے کہ جن کو انہی کے ضمن میں شمار کرنا چاہیے۔ ان مباحث میں قطعی مخالفت ہونا چاہیے۔ طبیعیات میں اس نکتہ کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ طبیعت بجائے خود فعال اور عامل نہیں۔ اس کو تو اللہ تعالیٰ نے ان کاموں پر مامور کر رکھا ہے۔ چنانچہ یہ مآفتاب اور مہتاب یہ جاندار و رستارے سب اسی کے تابع فرمان ہیں۔ ان کی حرکت و گردش نجوم ان کے اختیار میں نہیں۔

الہیات

وہ تین مسئلے جن میں فلاسفہ کی تکفیر واجب ہے

اس فن میں حکمانے بہت ٹھوکریں کھائی ہیں، اور جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں برہان و استدلال کے سلسلہ میں جو کڑی شرائط انھوں نے عائد کی تھیں یہاں وہ ان کا ایسا نہیں کر پائے۔ یہی وجہ ہے کہ اس باب میں خود ان کے حلقوں میں اختلاف ہے۔ ان میں سے ارسطاطالیس کا فلسفہ جیسا کہ فارابی، بوعلی سینا نے نقل کیا ہے، مذاہب اسلامیہ کے قریب تر رہا ہے۔

یہ سب مسائل جن میں ان کے پائے استدلال کو جنبش آئی ہے

کل بیس ہیں۔ تین ان میں ایسے ہیں کہ جن پر ان کی تکفیر واجب ہے۔ اور
سترہ ایسے ہیں کہ ان میں ان کو بدعتی کہنا کافی ہے۔ یہ بیس مسائل کیا ہیں
اور ہم نے ان کی کس طرح تردید کی ہے اس کو ہماری کتاب "تہافتہ الفلاسفہ"
میں دیکھیے۔ وہ تین مسئلے جن میں انھوں نے کافۃ المسلمین کی مخالفت کی
ہے درج ذیل ہیں:

(۱) قیامت کے روز اجسام اٹھائے نہیں جائیں گے اور عقوبت و
ثواب کی کیفیتوں سے صرف ارواح مجسد وہ ہی دوچار ہوں گی۔ اس میں
اتنی بات تو صحیح ہے کہ روحیں فنا نہیں ہوں گی لیکن یہ عقیدہ خلاف شریعت
ہے کہ ان روحوں کے لیے کوئی قالب و جسم نہیں ہو گا۔

(۲) اللہ تعالیٰ کا علم صرف کلیات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ جزئیات
اس کے دائرہ علم سے باہر ہیں۔ یہ عقیدہ کھلا ہو اکفر ہے۔ عقیدہ یہ ہے کہ:
لَا یَعُزُّبُ عَنْهُ شَيْءٌ ذَرَّةً حَتَّى تَعَالَى سَعَى آسَمَانٍ وَدَرَمِینَ كَے اندر
فِی السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ۔ کوئی ذرہ بھی اوجھل نہیں۔

(۳) یہ کارخانہ عالم ہمیشہ سے ہے اور تا ابد یونہی رہے گا۔
کوئی مسلمان بھی ان مسائل میں حکما کاہم نہ ہو۔
ان مسائل کے علاوہ حکما کے کچھ اور مخصوص مسائل بھی ہیں۔ جیسے
نفی صفات اور یہ کہنا کہ خدا علیم بالذات ہے۔ یعنی اس کا علم صفت
زائد نہیں ہے۔ بلکہ ذات ہی سب کچھ ہے۔ وہی خالق ہے اور وہی
رب ہے۔ اس طرح کے مسائل میں ان کا انداز قریباً وہی ہے جو معتزلہ
کا ہے۔ اس لیے جب ان کی تکفیر نہیں کی جاتی تو یہ بھی اس تعبیر سے
کافر نہیں ہوں گے۔ ہم نے اپنی کتاب "فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة"
میں دل کھول کر یہ حقیقت بیان کر دی ہے کہ فتویٰ تکفیر میں جلد بازی
سے کام نہیں لینا چاہیے۔

سیاسیات

اس موضوع پر جو کچھ کہا گیا ہے وہ صرف ان حکم و مصالح پر مبنی ہے جن کا تعلق دین اور امور سلطنت سے ہے۔ اس کا ماخذ الہامی کتابیں اور وہ حکیمانہ اقوال ہیں جو اولیائے سلف سے منقول ہیں۔

اخلاقیات

اخلاق میں فلاسفہ کا ماخذ الہامی کتابیں، اور اولیائے سلف کے اقوال و کشف ہیں

اس میں ان کی بحث و تحقیق کا محور نفس انسانی ہے۔ اس میں نفس کے صفات و اخلاق کے تعرض کیا جاتا ہے اور بتایا جاتا ہے کہ اس کی کیا قسمیں ہیں اور کس کس تدبیر و مجاہدہ سے نفس انسانی کو سنوارا اور چمکایا جاسکتا ہے۔ اس فن کو بھی حکمانہ خود ایجاد نہیں کیا بلکہ صوفیاء سے لیا ہے جو عشق الہی میں سرشار ہیں، اس کی یاد میں منہمک ہیں اور دنیا سے منہ پھیر کر اللہ کی راہ پر کام فرماتے ہیں۔ انھوں نے جب بڑی بڑی ریاضتیں کیں تو اس سے نفس کے عیوب، اس کی خوبیوں، اعمال اور اس سے متعلقہ آفات ایک ایک چیز مکھر کر ان کے سامنے آئی جس کو انھوں نے افادہ کی غرض سے بیان بھی کیا۔ فلاسفہ نے انہی کشف کو مے کر اپنے کلام میں سمویا تا کہ اس طرح ان کو اپنے موعومات باطلہ کے پھیلانے میں کامیابی حاصل ہو۔ یہ واضح رہے کہ فلاسفہ و حکمائے اقدیم کے زمانہ میں بھی صوفیائے کرام موجود تھے۔ اور وہ کو نسا زمانہ ہے جو ان کے

و جو دگر امی سے خالی رہا ہو۔ اللہ کی یہ سنت ہے کہ ہر سرور میں عشاقِ الہی کا یہ گروہ موجود رہے۔ یہ زمین کی میخیں ہیں۔ انہی کی برکت سے اللہ کی رحمتیں زمین والوں پر نازل ہوتی ہیں۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے:

بہم تمطرون و بہم تزدقون انہی کے طفیل تم پر مینہ برسایا جاتا ہے۔ اور انہی کی وجہ سے تمہیں رزق سے

الکھف۔ برہ منڈکیا جاتا ہے اور اصحاب کسف بھی انہی میں سے تھے۔

حق کا پیمانہ خود نفسِ حق ہے اہل حق نہیں

صوفیائے کرام کے کلام کو جب حکمانے اپنے کلام میں سمو کر پیش کیا تو اس سے دو قباحتیں پیدا ہوئیں۔ ایک تو ان کے لیے جنھوں نے اس کو مانا اور تسلیم کیا اور ایک ان کے لیے جنھوں نے اس کا رد اور انکار کیا۔

رد کرنے والوں کو جس قباحت کا سامنا کرنا پڑا وہ اپنے نتائج کے اعتبار سے بہت اہم ہے اور وہ یہ ہے کہ ضعیف العقل لوگوں نے جب پہلے پہل ان کے کلام کو جو برسرِ حق بھی ہو سکتا ہے انہی کی کتابوں میں دیکھا تو بھڑک اٹھے۔ انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ اس کو ہرگز تسلیم نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ انھوں نے ایسی باتیں اپنوں سے سنی نہ تھیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ محض اس بنا پر ان باتوں کو پیش کرنے والے گمراہ ہیں، ان کے وہ اقوال و کلمات بھی ان کی نظروں میں غلط ٹھہرے جو فی الواقع غلط نہ تھے۔

ان کی مثال ایک ایسے سادہ لوح کی ہے جس نے اول اول لا الہ الا اللہ علیسی رسول اللہ کا کلمہ کسی عیسائی سے سنا ہو اور اس بنا پر اس کو رو کر دیا ہو کہ اس کا قائل تو عیسائی ہے۔ اگر یہ ذرا تامل کرتا اور غور و فکر سے کام لیتا تو اسے معلوم ہو جاتا کہ اس نصرانی کو جو کافر ٹھہرایا جاتا ہے تو اس بنا پر نہیں کہ

یہ حضرت مسیح کی نبوت کو کیوں تسلیم کرتا ہے بلکہ اس کے کفر کی وجہ دوسری ہے اور وہ یہ ہے کہ آں حضرت کی رسالت پر ایمان نہیں رکھتا۔ پھر جب یہ معلوم ہو گیا کہ عیسائی کا کفر آں حضرت کے انکار کی وجہ سے ہے تو دوسرے مسائل و امور میں ان کی تکذیب نہیں کرنا چاہیے جن میں کہ یہ برسرِ حق ہو سکتے ہیں۔ محض اس لیے کہ وہ فی نفسہ گمراہ ہیں۔ ضعیف العقل لوگوں میں وحیقت یہ ہمہ گیر کفر و رسی ہوتی ہے کہ وہ حق کو 'رجال' کے پیانہ سے دیکھتے ہیں۔ حالانکہ پہلے حق کا براہِ راست مشاہدہ کرنا چاہیے اور پھر رجال کی تعین کرنا چاہیے۔ یہی مطلب ہے حضرت علیؑ کے اس قول کا :

لا تعرف الحق بالرجال حق درستی کو آدمیوں کے ذریعے سے نہ پہچان
دبل، اعرف الحق تعرف بلکہ پہلے حق کو پہچاننے کی کوشش کر پھر اہل حق
اہلہ۔ کی معرفت خود بخود حاصل ہو جائے گی۔

عارف کفر و ضلالت کی تاریکیوں میں سے بھی حق کی تجلیات

کو پا لینے میں کامیاب ہو جاتا ہے

چنانچہ ایک عارف سب سے پہلے یہ دیکھتا ہے کہ حق کیا ہے پھر جب وہ حق کو پا لیتا ہے تو اس کی قطعی پروا نہیں کرتا کہ یہ مبطل کے توسط سے ملا ہے۔ یا حق پرست کے ذریعہ سے۔ بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر وہ کوشش کرتا ہے کہ گمراہ کن کلمات میں بھی اگر کوئی رستہ حق موجود ہے تو اس پر قبضہ جمائے۔ کیونکہ وہ خوب جانتا ہے کہ سونا جب کان سے نکلتا ہے تو وہ بے آمیز نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص سونے کی شناخت رکھتا ہے تو اس میں کیا مضائقہ ہے کہ وہ قلب ساز کے تھیلے میں دونوں ٹاٹھ ڈالی دے کیونکہ اسے اچھی طرح معلوم ہے کہ کھوٹے اور کھرے کے میں کیا فرق ہے۔ ہاں ایک دیہاتی آدمی اگر اس طرح کے ہشیار قلب ساز سے لین دین رکھے گا تو یقیناً دھوکا کھائے گا۔ لہذا اس کو اس سے

باز رکھنا چاہیے۔ اسی طرح جو نادان پیرا کی نہیں جانتے ان کو بلاشبہ سمندر کے کنارے ٹھلنا نہیں چاہیے۔ لیکن جو سمندر کو کھنکالے ہوئے ہے اس کو شناوری سے کون روک سکتا ہے۔ بچے تو سانپ دیکھ کر ڈریں اور سہمیں گے مگر کامل فصول گر کو ان سے کیا اندیشہ ہو سکتا ہے۔

لیکن اکثریت ایسے لوگوں کی ہے جو کامل نہیں ہیں۔ اگرچہ ان کا گمان یہ ہے کہ وہ کامل ہیں۔ ایسے سب لوگوں کو اہل ضلالت کی کتابوں کے مطالعہ سے باز رکھنا چاہیے۔ کیونکہ یہ اگر اس قباحت سے بچ بھی گئے جس کا تعلق رد کرنے سے ہے تو اس دوسری قباحت سے جو قبول سے متعلق ہے نہیں بچ سکیں گے۔ جس کا ہم ذکر کرنے والے ہیں۔ ایسے بر خود غلط حضرات کس درجہ ناقابل اعتماد ہوتے ہیں؟ اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ مسیری کتابوں میں جو کلمات اسرار وین کے بارہ میں جایجا بکھرے ہوئے ہیں ان پر ایسے ہی کم فہم لوگوں نے اعتراض کیا ہے۔ جن کی طبیعتوں میں مہنوز علم اچھی طرح رہا نہیں۔ اور جن کی چشم بصیرت پر اعلیٰ درجہ کے دینی نتائج و تصورات منکشف نہیں ہو پائے۔ انھوں نے یہ سمجھا کہ یہ کلمات حکماء و فلاسفہ سے لیے گئے ہیں اور انسانی قلب و دماغ کے آفریدہ ہیں، حالانکہ ایسا نہیں۔ یہ سب کلمات یا تو کتب شریعت میں پائے جاتے ہیں یا معنی کے اعتبار سے صوفیاء کے ہاں مل جاتے ہیں۔ ہاں ہو سکتا ہے کہ اس سلسلہ میں توارد واقع ہو گیا ہو۔

اور پھر یہ بھی کوئی اصول نہیں کہ اگر یہ کلمات اوائل کی کتابوں میں ملتے ہیں تو ان کو مسترد ہی کر دیا جائے۔ اگرچہ کتاب و سنت سے ان کی تائید ہوتی ہو۔ اور فی نفسہ ان میں معقولیت و استواری کے حدود سے تجاوز نہ کیا گیا ہو۔ کیونکہ اگر اس اصول کو مان لیا گیا۔ اور ایک مرتبہ اس دروازے کو کھول دیا گیا تو پھر وہ تمام آیات، احادیث، حکایات

سلف اور حکماء و صوفیاء کے اقوال لائق استر واد ہوں گے جن کو "اخوان الصفا" کے مرتبین نے اپنے تصورات کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے پیش کیا ہے۔ اور چاہے کہ صنفائے اعقول ان سے متاثر ہو کر ان کے مزخرفات و لطائف چارچاں سے آئیں۔ مزید برآں اس اصول کے ماننے والے سے یہ بھی لازم آئے گا کہ حکمائے حق و راستی کی بہت سی باتوں کو یہ کہہ کر ہمارے ہاتھ سے پھینک لیں کہ ان کو تو ہم اپنی کتابوں میں لکھ چکے ہیں۔ کم از کم علما کو تو عوام کی سطح سے ادنیٰ ہونا چاہیے۔ اور شہد سے محض اس بنا پر نفرت نہیں کرنا چاہیے کہ وہ بجائے مصفا شیشہ کے سچام کے مجھ میں پایا جاتا ہے کیونکہ محض تبدیلی طرف سے منظر و ف اور شہد کی فطرت میں کوئی تبدیلی رونما نہیں ہو جاتی۔

عوام کی ایک کمزوری

در اصل یہ عوام کی کمزوری ہے کہ اگر کوئی بات ایسے لوگوں کی طرف منسوب ہو جن کو یہ اچھا سمجھتے ہیں تو اس کو بغیر کسی تامل کے مان لیں گے اگرچہ یہ بات غلط اور باطل ہی ہو۔ لیکن اگر صحیح اور درست بات بھی ایسے ذرائع سے ان تک پہنچے جن کے بارہ میں ان کی رائے اچھی نہیں ہے تو اس کو فوراً ٹھکرا دیں گے۔ گویا ان کے نزدیک حق و باطل کا پیمانہ خود حق و باطل نہیں بلکہ وہ لوگ ہیں جن کی طرف ان کا انتساب ہوتا ہے۔ بس یہی گمراہی ہے۔

۲۔ دوسری قباحت وہ ہے جس سے قبول کرنے والے دوچار ہوتے ہیں۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ جس شخص نے ان حکما کی کتابیں پڑھیں جیسے مثلاً "اخوان الصفا" ہے۔ اس کی نظر جب ان کلمات پر پڑے گی جو حکم نبوت سے مستفاد ہیں یا جو صوفیاء کے ہاں مشہور و متداول

ہیں تو وہ ان کو لامحالہ پسند کرے گا۔ اور یہ نہیں جان پائے گا کہ اس
حق کے ساتھ کچھ باطل بھی ملا ہوا ہے۔ لہذا وہ اقوال و حکم کے ساتھ
ساتھ حسن اعتقاد کی بنا پر ان مزخرفات کو بھی ماننے لگے گا۔

اس خطرہ کے پیش نظر یہ نہایت ضروری ہے کہ عوام کو ان کتبوں
کے مطالعہ سے اسی طرح باز رکھا جائے جس طرح کہ پیراکی نہ جاننے والے
کو دریا میں اترنے اور نہانے دھونے سے باز رکھا جاتا ہے یا جیسا کہ
بچوں کو اس بات کی اجازت نہیں دی جاسکتی کہ وہ سانپ سے کھیلیں۔ یہ
ممانعت صرف ان لوگوں کے لیے ہے جو اس فن کے شناسا اور نہیں۔ اور
جن کی حیثیت محض عطائیوں کی سی ہے۔ جس طرح ایک افسوں گر کے
لیے ضروری ہے کہ اپنے چھوٹے بچوں کے سامنے سانپ کو نہ چھوئے کہ
مبادا وہ بھی اس معاملہ میں باپ کی تقلید کریں اور مارے جائیں۔ اسی
طرح ایک عالم راسخ کے لیے ضروری ہے کہ عوام کے سامنے ایسے
فلسفیانہ مسائل بیان نہ کرے۔ افسوں گر کو سانپوں سے کھیلنے کی اس
بنا پر اجازت ہے کہ وہ یہ خوب جانتا ہے کہ زہر کا تریاق کیا ہے۔ اسی
طرح ایک ماہر صراف جس کو کھرے کھوٹے کا فرق معلوم ہے مگر قلب ساز
کے تھیلے میں ہاتھ ڈال دیتا ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اسے
اچھی طرح معلوم ہے کہ کھرے کھوٹے میں کیا امتیاز ہے۔ پھر جس طرح یہ
افسوں گرا اپنے تریاق سے خواہش مندوں کو محروم نہیں رکھتا اور صراف
حاجت مندوں کو اس میں عیب دیکھ کر بیخ عطا کرتا ہے۔ اسی طرح ایک
عالم کو چاہیے کہ اپنے ان معارف علمی سے جن کو اس نے کتاب و سنت اور
فلسفہ و حکمت کے مطالعہ و فکر سے حاصل کیا ہے عوام کو بھی بہرہ مند
کرے۔

اور عوام کو بھی چاہیے کہ تسلیم خم کریں۔ اور ان معارف کے تسلیم کرنے

سے محض اس بنا پر انکار نہ کر دیں کہ ان کو تو فلسفہ و حکمت کی کتابوں سے نکالا گیا ہے۔ کیونکہ صرف قرب و صحبت سے حق و باطل کی ماہیت نہیں بدل جاتی۔ ان کو اچھی طرح سمجھانا چاہیے کہ تریاق اگرچہ سانپ کے جسم سے نکالا جاتا ہے مگر اس پر بھی وہ تریاق ہی رہتا ہے زہر نہیں ہو جاتا۔ اسی طرح سے کھرا سونا قلب ساز کے پھیلے میں اگرچہ کھوٹے سونے کے ساتھ مل جل کر رہتا ہے مگر اس سے اس کی آب و تاب اور چمک و ملک میں مطلق فرق نہیں آتا۔ ٹھیک یہی معاملہ حق و باطل کا ہے۔ حق جہاں بھی رہے حق ہے اور باطل جس شکل میں بھی پایا جائے باطل ہے۔ یہ ہیں فلسفہ کی قباحتیں۔

مذہب تعلیم اور اس کی فتنہ سامانیاں

عقل کی واماندگی

میں جب علوم فلسفہ پر غور و خوض کر چکا اور ان میں جو مغالطے پہناں ہیں ان کی تردید سے فرصت پا چکا تو مجھے محسوس ہوا کہ میرے منصب العین کے لحاظ سے یہ کافی نہیں۔ اور مجھے یہ بھی معلوم ہوا کہ جہاں تک عقل کی رسانیوں کا تعلق ہے اس کی واماندگی کا یہ حال ہے کہ تمام مطالب کا یہ احاطہ نہیں کر سکتی، اور نہ اس میں اتنی صلاحیت ہے کہ تمام پیچیدگیوں کو دور کر سکے۔ اسی زمانے میں تعلیم کے ارباب فہم کا چرچا ہوا اور ان کے ذریعہ یہ بات مشہور ہوئی کہ امام معصوم کے طفیل حقائق امور پر مطلع ہونا ممکن ہے کیونکہ یہ امام معصوم ایسی ذات ہے جس کا براہ راست حضرت حق سے تعلق ہے۔ میرے دل میں اس شوق نے کروٹ لی کہ ان کے مذہب کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے اور ان کی کتابیں پڑھنا چاہئیں۔ حسن اتفاق ملا خطہ ہو کہ دارالعلوم سے میرے نام اس مضمون کا حکم نامہ پہنچا کہ میں ان کے معتقدات پر ایک کتاب لکھوں۔ جس میں ان کے مذہب کی پردہ کشائی کی گئی ہو۔ یہ حکم ایسا تھا کہ بجز ماننے کے چارہ نہ تھا کیونکہ دل میں پہلے سے اس طرح کا داعیہ ابھر چکا تھا۔ یہ خارجی ترغیب گویا اس دلی خواہش کا ضمیمہ ثابت ہوئی۔

اب میں نے ان کی کتابوں اور مقالوں کو جمع کرنے کی کوشش کی اور ان عجیب و غریب اور بالکل اچھوتے کلمات پر بھی نظر ڈالی جو ان کے بزرگان سلف سے منقول نہ تھے بلکہ صرف ہمارے زمانے کے اہل علم کے طبع زاو تھے۔ میں نے ان کو ایک خاص ترتیب اور سلیقہ سے پیش کیا اور پھر ان کی پوری پوری تردید کی۔

امام احمد بن حنبل کا ایک اعتراض اور اس کا جواب

بعض اہل حق نے جب میری اس محنت اور کاوش کو دیکھا تو معترض ہوئے کہنے لگے کہ تم نے ان کے شبہات و دلائل کو اس طرح سجایا ہے کہ خود باطنیہ بھی چاہتے تو ایسا نہ کر پاتے۔ ان کا یہ اعتراض ایک لحاظ سے بجا تھا کیونکہ جب حارث محاسبی معترضہ کی تردید میں ایک کتاب تصنیف فرما رہے تھے تو امام احمد بن حنبلؒ نے ان پر اسی قسم کا اعتراض کیا تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ درست ہے کہ بدعات کی تردید ہونا چاہیے لیکن اگر تمہارا انداز جواب میں یہ ہے کہ پہلے تم ان کے شبہات و دلائل کو کھول کر بیان کرو۔ پھر ان کی اپنے رنگ میں تردید کرو تو اس میں دو طرح کے احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ بڑھنے والا ان شبہات سے نسبتاً زیادہ متاثر ہو اور تمہاری تردید پر نظر ہی نہ ڈالے یا اگر نظر ڈالے تو اس کو سمجھ نہ پائے۔ اور شبہات اس کے دل میں جم جائیں۔

امام احمد بن حنبلؒ کا یہ اعتراض درست ہے مگر صرف ان شبہات کے بارہ میں جو مشہور نہیں ہیں۔ لیکن جب ایک شبہ پھیل جائے اور شہرت حاصل کرے تو اس کا جواب دینا ضروری ہو جاتا ہے اور جواب سے اس وقت تک عہدہ برآ ہونا ممکن ہی نہیں جب تک کہ ان کے شبہات کو جوں کا توں نقل نہ کیا جائے۔ ہاں اس قدر احتیاط اہل حق ہونا چاہیے کہ ان کے شبہات کو بجا کر بیان نہ کیا جائے اور نہ شکستہ شبہات پیدا کرنے کی کوشش ہی کی جائے۔ چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا ہے۔ میں نے ان کے شبہات کی جو تفصیل ذکر کی ہے اس کی وجہ میرے ایک دوست کا ان شبہات کو بیان کرنا ہے جو پہلے فرقہ تعلیمیہ میں رہ چکا ہے۔ پھر یہ میرے ساتھ وابستہ ہو گیا۔ یہ ان کے شبہات و اعتراضات کو اکثر مجھ تک من و عن پہنچاتا اور کہتا کہ بعض جوابات کا تو یہ مضحکہ اڑاتے تھے اور کہتے تھے کہ انھوں نے ہماری دلیل پر غور ہی نہیں کیا۔ اس وقت سے میں نے یہ التزام کر لیا ہے کہ پہلے ان کے اعتراضات نقل کرتا ہوں اور پھر اس کا جواب دیتا ہوں تاکہ میرے متعلق بھی یہ نہ کہا جائے کہ میں ان

کے اعتراض کو سمجھا نہیں ہوں۔ غرض یہ ہے کہ میں نے کوشش کی ہے کہ مقدور بھر ان کے شبہات کی اہمیت کو واضح کروں اور پھر اچھی طرح اس کے بگاڑ اور فساد کی نشاندہی کروں۔

مخالف کی بھی یہ سچ باتیں ہیں بلاشبہ دنیا کو ایک معصوم کی ضرورت ہے۔ گرامی ہے کہ امام معصوم خود آنحضرتؐ کی ذات گرامی ہے۔ میری تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ اگر نادان و دوستوں کی احمقانہ نصرت دین آڑے نہ آتی تو ان کا مذہب ایسا لاطائل اور بے معنی تھا کہ اس کو قطعاً یہ فروغ حاصل نہ ہوتا۔ ان کی بے جا ضد اور تعصب نے تعلیمیہ کی پھیلائی ہوئی بدعات کو قبول عام کا درجہ دیا۔ ورنہ فی نفسہ وہ بہت کمزور اور بزدلی تھیں۔ انھوں نے اس نزاع اور جھگڑے کو یہاں تک طول دیا کہ ان کی ہر بات کو بلا ضرورت جھٹلایا۔ اگر انھوں نے کہا کہ دنیا کو ایک مخصوص تعلیم اور متعین معلم کی ضرورت ہے تو انھوں نے کہا ہرگز نہیں۔ پھر جب انھوں نے کہا کہ روحانی امور کی تلقین کے لیے معمولی درجہ کا معلم کافی نہیں، بلکہ ایسا معلم درکار ہے جو معصوم ہو تو انھوں نے حسب معمول جواب میں انکار کیا۔ اس طرز عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں کو تعلیم و معلم کا فلسفہ قوی نظر آیا اور جواب غیر شافی۔ مزید برآں اس سے لوگوں کے دلوں میں یہ غلط خیال بیٹھ گیا کہ تعلیمیہ کا مسلک قوی ہے اور ان کے مخالفین کا کمزور ہے۔ یہ خود یہ نہ جان پائے کہ ایسا کیوں ہوا۔ یہ سو و ظن محض اس بنا پر دلوں میں ابھرا کہ حق کی حمایت جس انداز پر کی گئی وہ نامناسب تھا۔ صحیح طریقہ یہ تھا کہ یہ بات ان لوگوں کی بغیر کسی جھگڑے کے مان لی جاتی کہ دنیا کو بلاشبہ ایک معصوم تعلیم اور ایک پاکیزہ معلم کی حاجت ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ کہا جاتا کہ ہم جس معلم معصوم کو مانتے ہیں وہ آنحضرتؐ کی ذات گرامی ہے۔ اس پر اگر وہ کہیں کہ حضورؐ کا تو انتقال ہو چکا، ہم کہیں گے آپ کا امام بھی تو نظروں سے اوجھل ہے۔ اگر وہ کہیں کہ ہمارے معلم

نے تو بہت سے دعاۃ کو تعلیم دے کر اطراف و اکناف عالم میں بھیل دیا ہے اور کہہ دیا ہے کہ اگر تمہیں کوئی اشکالی پیش آئے تو آکر مجھ سے دریافت کر لو۔ میں تمہارا منتظر ہوں۔ ہم کہیں گے کہ ہمارے معلم برحق نے بھی اللہ کی طرف بلائے والوں کی ایک جماعت تیار کی ہے اور دین کو مکمل کر دیا ہے جس کے ثبوت میں یہ آیت ہے :

الیوم اکملت لکم دینکم یعنی میں نے آج تمہارے دین کی تکمیل کر دی۔

لہذا اگر تکمیل دعوت کے بعد معلم کا انتقال ہو گیا ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، جس طرح کہ امام معصوم کی غیر حاضری آپ کے حق میں حضرت سال نہیں۔ رہا یہ اعتقاد کہ جن باتوں میں کوئی نص منقول نہیں ان کے بارے میں تم فیصلہ کیونکر کرتے ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ فیصلہ نص کے مطابق تو ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ نص تو موجود ہی نہیں اور اگر قیاس و رائے سے ہو گا تو ہمیشہ خط و غرض کش کا امکان رہے گا۔ ہم کہیں گے کہ ہم اس صورت میں وہی کریں گے جو حضرت معاذؓ نے اس وقت کیا جب ان کو دعوت کے لیے مین بھیجا گیا کہ اگر نص میسر آگئی تو فیصلہ کی بنیاد اس پر رکھی ورنہ اجتہاد و رائے پر اکتفا کیا۔ یہی صورت تمہارے دعاۃ کو بھی پیش آتی ہے، جب وہ امام معصوم سے جدا ہو کر دور و راز ملکوں میں جاتے ہیں کہ نص و اجتہاد میں سے کوئی سی راہ اختیار کریں۔ کیونکہ امام کی ہدایات و نصوص تو بہر حال محدود ہوں گی اور وقائع و حالات میں ایسی رنگارنگی اور تعدد ہے کہ کوئی مجموعہ احکام بھی ان کو بیان کرنے کے لیے کافی نہیں ہو سکتا۔ اس لیے لامحالہ اجتہاد و قیاس ہی کی طرف رجوع ہونا پڑے گا۔ سبب ظاہر ہے کہ یہ تو ہونے سے رہا کہ ایک ایک مسئلہ کے لیے مبلغ امام کے شہر میں حاضری دے اور بالمشافہ ان سے ہدایات حاصل کرے۔ علاوہ ازیں اس میں یہ خطرہ بھی ہے کہ ہو سکتا ہے جب تک وہ امام کے ہاں آکر مسئلہ دریافت کرے اس وقت تک

مستثنیٰ کا انتقال ہو چکا ہو اور مسکد اپنی افادیت ہی کھودے۔ پھر یہ صورت بھی تو ممکن ہے کہ ایک شخص جنگل میں ہو اور نماز کا وقت آ پہنچے اس وقت وہ کھیت قبلہ کی تعیین بجز قیاس و رائے کے کیونکر کر پائے گا۔ اس لیے اگر امام کے پاس خود حاضر ہوتا ہے تو کئی نمازیں فوت ہو جاتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ عند الضرورة قیاس و رائے پر عمل کرنا ہی قرین صواب ہے۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ جو اجتہاد میں خطا کرے اس کے لیے ایک نیکی ہے اور جو مصیبت ہو اس کو دو دو نیکیاں ملیں گی۔ ایک مطلق اجتہاد کی اور ایک اس کے ساتھ ساتھ صحت و حقیقت کو پالینے کی۔ یہی حال تمام اجتہادیات کا ہے کہ ان میں مظنہ صحت کا خیال رکھا جاتا ہے، مطلقاً صحت کا نہیں۔ مثلاً ایک شخص نے کسی کو فقیر سمجھ کر مال دیا حالانکہ وہ فقیر و مفلس نہیں ہے تو اس پر کوئی مواخذہ نہیں کیونکہ اس نے تو اپنی رائے اور اجتہاد کے مطابق اس کو مستحق خیال کر کے ہی خیرات دی ہے۔

اس پر اگر یہ کہا جائے کہ اچھا یہ بتائیے کہ اگر اس کے مخالف کا ظن، یا اجتہاد اس کے مخالف ہو تو کس ظن و اجتہاد کی یہ پیروی کرے گا؟ ہم کہیں گے کہ ایسی صورت میں اس کو اپنے ہی ظن کی پیروی کرنا چاہیے جیسا کہ تعیین قبلہ میں اگر اختلاف رائے نمودار ہو تو یہ اپنے ہی ظن پر عمل درآمد کرے گا اگرچہ اس کے مخالف کی رائے دوسری ہو۔

اس توجہ پر ان کا یہ اعتراض ہے کہ مقلد کیوں اس کی پیروی نہیں کرتے۔ ان کا یہ حال ہے کہ کبھی ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی بات مانتے ہیں کبھی شافعی کی یا ان کے سوا دوسرے ائمہ فقہ کی، حالانکہ ان کو صرف اپنے قیاس اور گمان پر عمل کرنا چاہیے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ مقلدین کا وتیرہ بھی اس باب میں اس اختلاف رائے سے مختلف نہیں جو تعیین قبلہ کے بارہ میں دو آدمیوں کے درمیان پیدا ہو۔ ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ جس کو صحیح قبلہ کی تعیین کرنا ہے وہ اپنی ہی رائے

پر عمل کرے گا کیونکہ وہ یہی دیکھے گا کہ ان میں کون شخص زیادہ جانتے والا اور زیادہ قابل اعتماد ہے۔ اس لیے اس کی پیروی بھی گویا اپنے گمان و ظن ہی کی پیروی ہوگی۔ بالکل یہی صورت حال مذاہب فقہ میں ممکن ہے۔

جب انبیاء کے موم ہو سکتا ہے تو ائمہ معصومین سے کیوں نہیں؟

انبیاء اور ائمہ نے یہ جانتے ہوئے بھی کہ انسان سے رائے و اجتہاد کے معاملہ میں غلطی ہو سکتی ہے بہر حال اجتہاد پر جو کامادہ کیا ہے تو اس بنا پر کہ شرعی و دینی ضرورت کا یہ تقاضا ہے، اور تو اور آنحضرتؐ نے اپنے متعلق بھی یہ ارشاد فرمایا:

انا احکم بالظاہر واللہ
یعنی میں تو ظاہری قرآن کی بنا پر فیصلہ کرتا ہوں
یتولی السرائر۔
دل کے اسرار کو اللہ ہی خوب جانتا ہے۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ میرے فیصلہ کی بنیاد گواہوں کی شہادت پر مبنی ہے اور یہ صین ممکن ہے کہ گواہ جھوٹ بول رہے ہوں، یعنی اجتہاد و فیصلہ میں مجھ سے بھی بتقاضائے بشری غلطی ہو سکتی ہے۔ غور فرمائیے کہ جب مجتہدات میں انبیاء کا یہ حال ہے تو دوسروں سے یہ توقع کب ہو سکتی ہے کہ وہ درجہ عصمت پر فائز ہوں۔

استدلال کے اس مرحلہ پر تعلیمہ عموماً دو سوال پیش کرتے ہیں:
اول یہ کہ اجتہاد کی بقدر آپ نے بتائی ہے وہ امور اجتہاد یہ کی حد تک تو بے شک صحیح ہے لیکن عقاید میں کیا کیجیے گا۔ ان میں تو مخطی کو معذور نہیں خیال کیا جاتا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ جہاں تک دین کے اصول و قواعد کا تعلق ہے وہ سب کتاب و سنت میں مذکور ہیں۔ رہے امور متنازعہ فیہ تو ان کو بھی استنباط و استدلال کی ترازو سے تو لا جا سکتا ہے۔ اس صحیح ترازو کے

میزان کیا ہیں، اور کیونکر یقین کیا جاسکتا ہے کہ یہ ترازو لائق اعتماد ہے۔
اس کو ہم نے اپنی کتاب القسطاس المستقیم میں وضاحت سے بیان
کیا ہے۔ یہ پانچ قاعدے ہیں جن کو ملحوظ رکھنے سے عقائد کی ہر پرکھتی کو
سلجھانا ممکن ہے۔

اس پر ممکن ہے کوئی یہ کہہ بیٹھے کہ جناب اگر مخالفین آپ کی اس ترازو یا
کسوٹی ہی کو نہ مانیں تو۔

ہمارا جواب اس ایراد پر یہ ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے بشرطیکہ ان
قاعدوں پر غور کر لیا جائے۔ اہل تعلیم تو اس پر یوں معترض نہیں ہو سکتے کہ
ہم نے ان کو براہ راست قرآن سے مستنبط کیا ہے منطقی اس لیے اعتراض نہیں
کر سکتے کہ یہ شرائط منطق کے عین موافق ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس متکلمین کے لیے
بھی اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی۔ کیونکہ یہ قواعد انہی دلائل سے
تعبیر ہیں جن کو وہ کلامیات میں عموماً استعمال کرتے ہیں۔ اس مرحلہ پر معترض
کہہ سکتا ہے کہ جب آپ نے حق و غلط میں امتیاز پیدا کرنے کے لیے ایک
کسوٹی دریافت کر لی ہے اور ایک ترازو معلوم کر لی ہے تو پھر اللہ کی مخلوق میں
جو پریشان کن اختلاف موجود ہے اس کو اٹھا کیوں نہیں دیتے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ یقیناً رفع اختلاف ممکن ہے مگر یہ لوگ ہماری
باتوں کو توجہ سے سنیں تو ہم نے "القسطاس المستقیم" میں ان طریقوں سے
تفصیلی بحث کی ہے جن سے اختلاف و تشدد کے دائروں کو ختم کیا
جاسکتا ہے۔ ان پر غور کیجیے آپ پر یہ بات اچھی طرح واضح ہو جائے گی
کہ حق کیا ہے اور باطل کے حدود کیا ہیں؟ مصیبت یہی ہے کہ لوگ ہماری
باتوں پر کان نہیں دھرتے اور ان بھڑائی سے دلچسپی کا اظہار نہیں کرتے۔
ایک گروہ نے البتہ ہماری باتوں کو توجہ تمام سے سنا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ
ان میں باہمی اختلاف نہ رہا۔

آپ کے امام کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ اپنی روحانی قوتوں سے لوگوں کو کلمہ حق پر جمع کر سکتے ہیں۔ اگرچہ وہ ان کی بات سننے پر قطعاً تیار نہ ہوں۔ اگر اس دعویٰ میں ذرا بھی صداقت موجود ہے تو یہ کیا قصہ ہے کہ لوگوں میں اب تک اختلافات پائے جاتے ہیں۔ آپ کے امام کی تو کیا بساط ہے خود حضرت علیؓ جو امام الائمہ ہیں رفع اختلاف پر قدرت نہ پاسکے۔ پھر آپ کا اپنے اماموں کے بارے میں یہ عقیدہ کہ وہ جبر و قہر سے لوگوں کو سننے اور منوالینے پر مجبور کر سکتے ہیں کہاں تک لائق قبول ہے۔ آج تک تو یہ ہوا نہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس میں توقف کیا ہے۔ اور رفع اختلاف کا یہ معاملہ کب تک اٹھا رکھا جائے گا۔ بلکہ ہم تو یہ نہیں گئے کہ آپ کے مزعمہ امام کی کوششوں سے اختلاف رفع تو کیا ہوتا البتہ اور بڑھ گیا ہے اور نوبت یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ خدا نخواستہ یہ اختلاف قتل و غارت کی صورت اختیار نہ کرے۔ اسلامی ملک تباہ نہ ہو جائیں اور لوگوں کو شدید بد امنی کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

معجزہ کب دلیل ہو سکتا ہے؟ اس کی چھپ گیاں

دوم یہ کہ یہ صحیح ہے کہ آپ رفع نزاع کے مدعی ہیں۔ لیکن یہ کیا ضرور ہے کہ وہ حیران و ششدر شخص جس کو مذاہب مختلفہ اور گونا گوں آراء نے چکر میں ڈال رکھا ہے تسکین قلب کے لیے آپ ہی کے پاس آئے اور آپ کے مخالف کے پاس نہ جائے جب کہ ان کی تعداد کافی ہے اور آپ میں اور ان میں بظاہر کوئی فرق بھی نہیں۔

میرا جواب یہ ہے کہ یہی سوال آپ سے بھی ہو سکتا ہے۔ جب آپ ایسے ڈانوا ڈول صاحب کو دعوت دیں گے تو یہ کہہ سکیں گے کہ جناب آپ اپنے مخالفین سے کس بات میں بہتر ہیں۔ آپ کی طرف رجحان ہو تو کیوں؟

ہم نہیں جانتے کہ آپ کا جواب کیا ہو گا؟ کیا آپ یہ کہیں گے کہ میں جس امام کو مانتا ہوں اس کے حق میں نص صریح آئی ہے۔ لیکن وہ اس نص صریح کو کیوں مانتے لگا جب کہ اس نے اس کو براہ راست آنحضرتؐ سے سنا ہی نہیں۔ ہاں اس نے یہ بات البتہ ان سے سنی ہے کہ آپ اس دعویٰ میں بھوٹے اور محتسبہ ہیں۔

فرض کیجیے وہ اس نص صریح کو بھی تسلیم کر لیتا ہے۔ تب بھی کیا ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ نفس نبوت ہی کا منکر ہو۔ اس پر ممکن ہے آپ یہ موقف اختیار کریں کہ ہمارا امام اپنی حقانیت پر وہی معجزے دکھا سکتا ہے جو حضرت مسیحؑ نے دکھائے۔ تھوڑی دیر کے لیے مان لیجیے کہ انھوں نے اس شخص کے مردہ باپ کو زندہ بھی کر دیا اور اس نے ان کی سچائی پر مہر تصدیق ثبت بھی کر دی تو بھی وہ کہہ سکتا ہے کہ جناب جب حضرت مسیحؑ کے مخالفین کو اس انداز کے خوارق مظہر نہیں کر سکے تو میں کیونکر مطمئن ہو سکتا ہوں۔ بات یہ ہے کہ ان خوارق و معجزات کے بارہ میں بہت سی باریک اور پیچیدہ عقلی بحثیں ہیں جن سے بجز فکر و استدلال کی استواریوں کے عہدہ برآ ہونا آسان نہیں۔ اور آپ ہیں کہ فکر و استدلال کی دقیقہ بندیوں کے سرے سے قائل ہی نہیں۔

معجزہ بلاشبہ حق و صداقت کی دلیل ہے مگر اس وقت جب سحر کی حقیقت واضح کر دی جائے، اور یہ بتا دیا جائے کہ ان دونوں میں حدود و فارقہ کیا ہیں؟ اور یہی مشکل ہے کہ معجزات سے نبوت پر اسی صورت میں استدلال کیا جاسکتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو گمراہی کی آزمائشوں میں نہیں ڈالتا۔ لیکن کیا یہ ثابت کرنا آسان ہے؟ اگر آسان نہیں ہے، جیسا کہ ظاہر ہے تو آپ ان ایرادات کا کیا جواب دیں گے۔ آپ کے امام کی اطاعت کو ادنیٰ کیونکر ثابت کیا جاسکے گا۔ اس صورت میں دلائل عقلیہ

کو استعمال میں لانے اور برتنے کے سوا چارہ نہیں جن کے آپ منکر ہیں۔ پھر اگر آپ نے دلائل عقلیہ سے تعرض کرنا منظور بھی کر لیا تو اس امکان کا کیا علاج آپ کے پاس ہے کہ آپ کے خصم کا پڑا از روئے دلائل زیادہ بھاری ہو۔ غرض یہ ایسا چکر ہے کہ اگر ان کے اوائلی اور متاخرین سب مل کر بھی اس سے نکلنا چاہیں تو نہ نکل سکیں۔

در اصل اس سلسلہ میں قباحات یہ ہوتی کہ ہمارے کمزور قسم کے مناظرین نے ان کے اس سوال کو انہی پر پٹا نہیں بلکہ ایسے طویل طویل جوابات دینا شروع کیے جو نہ تو آسانی سے سمجھ میں آنے والے تھے اور نہ ایسے تھے کہ خصم ان پر سکوت اختیار کر لیتا۔

پہلے بیمار کی متعین کیجیے پھر علاج پر غور ہو گا

اگر کوئی شخص میرے اس طریق بحث پر یہ اعتراض کرے کہ جناب! آپ نے کیا کہاں کیا۔ یہ تو محض الٹ پھیر کا چکر ہوا جس سے نہ خصم نکلا اور نہ آپ نکل سکے۔ سوال یہ ہے کہ اس کا کوئی ثبوتی اور تحقیقی جواب بھی ہے۔

میں کہوں گا کہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص حیرت و شک میں گرفتار ہے ہم اس سے مطالبہ کریں گے کہ پہلے وہ اس مسئلہ کی تعین کرے جس میں اسے تحیر حاصل ہوا ہے۔ مطلقاً تحیر و شک قابل علاج نہیں۔ ایسا شخص جو مسئلہ کی تعین نہیں کرتا اور جواب چاہتا ہے، ایسے مریض کی طرح ہے جو دوا کا خواہاں ہے مگر یہ نہیں بتاتا کہ اسے تکلیف کیا ہے؟ ایسے مریض سے قدرتا ہی کہا جائے گا کہ متعین بیماری جیسے درد سر اور اسہال وغیرہ کا علاج تو ممکن ہے، مگر غیر متعین اور مطلق بیماری کا علاج کسی طبیب کے پاس نہیں۔ اگر وہ تحیر و شک کے مقامات کی تعین کرے گا تو میں اسے حق و باطل کی تمیز انہی پانچ اصولوں سے کر سکے دکھاؤں گا، جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ ان کو

دیکھ کر ہر شخص بکا ر اٹھے گا کہ یقیناً حق و باطل کو جانچنے کی یہی صحیح کسوٹی ہے اور یہ اس بات کی تصدیق کرے گی کہ اولہ کا وزن کرنے کے لیے اس سے بہتر کوئی ترازو نہیں ہو سکتی۔ نیز ہر شخص کو ترازو اور تولی کی صحت پر اسی طرح یقین آجائے گا جس طرح حساب کے طالب علم کو فن حساب اور معلم حساب کی صداقت پر یقین آجاتا ہے۔ ہم نے اپنی کتاب "القسطاں المستقیم" میں ان پانچ اصولوں کو اچھی طرح بیان کر دیا ہے جسے دیکھنا ہو اس کتاب میں دیکھ لے۔

یہاں یہ مقصود نہیں کہ ان کے مذہب کی رکاکت واضح کی جائے اس سے تو مدت ہوئی میں فارغ ہو چکا۔ چنانچہ اس غرض کے لیے میری کتاب "المستظہری" دیکھیے۔ "حجۃ الحق" دیکھیے جو ان اعتراضات کے جواب میں ہے جو میرے افکار پر بغداد میں کیے گئے۔ "مفصل الخلاف" ملاحظہ ہو جو تقریباً بارہ فصلوں پر مشتمل ہے۔ اس میں ان سوالات کا جواب ہے جو میرے سامنے ہمدان میں پیش کیے گئے۔ اسی طرح "الدرج" ملاحظہ ہو جس میں باقاعدہ نقشہ اور جدول مرقوم ہیں۔ اور "القسطاں المستقیم" دیکھنے کی چیز ہے، جس میں اس حقیقت کی اچھی طرح تشریح کی گئی ہے کہ علوم کی جانچ پر کھ کے لیے کون کس کوئی صحیح ہے اور بتایا گیا ہے کہ امام معصوم کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں۔

مقصود یہ بتانا ہے کہ تعلیمیہ کے پاس اختلاف رائے کی تاریکیوں سے نجات حاصل کرنے کی کوئی تدبیر نہیں بلکہ منصب امامت پر بھی کوئی عقلی دلیل ان کے ہاں نہیں ملتی۔

تعلیمیہ کے پاس نصب امامت پر کوئی عقلی دلیل نہیں فیثاغورث کے ایک فلسفہ کا نتیجہ مدت ہوئی میں نے ان سے مقابلہ کیا، اور میں نے انھیں بتا دیا کہ بلاشبہ تعلیم

کی ضرورت ہے اور معصوم معلم کا ہونا بھی ناگزیر ہے۔ میں نے برسبیل تنزیل یہ بھی مان لیا کہ میں تمہارے تعین کردہ امام ہی کو معصوم مانتا ہوں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ تم نے ان سے کیا سیکھا اور کن معارف کی تعلیم حاصل کی۔ میں نے اس سلسلہ میں جو اشکالات پیش کیے، ان کا جواب دینا تو درکنار یہ ان کو سمجھ بھی نہ سکے۔ آخر عاجز ہو کر امام غائب پر ان اعتراضات کو اٹھا رکھا اور کہا کہ ان کی خدمت میں پہنچ کر ان کا جواب حاصل کرنا چاہیے۔ تعجب ہے کہ انھوں نے سارمی عمر تو ایسے معلم معصوم کی تلاش میں ضائع کی، پھر بزرگم سجد اس کو پا بھی لیا، اور اس پر مسرت و اہتمام کا اظہار بھی کیا لیکن بے کار۔ اس سے کچھ نیکہ بھی نہ پائے اور دامن طلب جیسے پہلے خالی تھا، اس کے بعد بھی خالی ہی رہا۔ ان کی حالت اس نجاست سے لٹھڑے ہوئے بدنصیب شخص کی سی ہے جو پانی کی تلاش میں سرگرداں ہو۔ پھر جب پانی مل جائے تو اس کو ازالہ نجاست کے لیے استعمال نہ کرے۔

تعلیمیہ میں سے بعض لوگوں نے امام معصوم سے استفادہ کا دعویٰ کیا ہے۔ لیکن وہ جن مسائل کا دعویٰ کرتے ہیں وہ فیثا غورث کا رکیک فلسفہ ہے۔ ارسطاطالیس نے اس کی تردید کی ہے اور اسے ضعیف ترین فلسفہ قرار دیا ہے جیسا کہ رسالہ ”اخوان الصفا“ میں مذکور ہے۔ لہذا اس کو فلسفہ کہنا ہی غلط ہے۔ یہ تو محض بھرتی کی چیز ہے۔

۱۔ فیثا غورث یونانی حکما میں اونچے درجے کے فلسفی ہیں۔ ارسطو نے اپنے مضامین میں اس کا نام لے کر خصوصی تذکرہ نہیں کیا نہ اس پر کوئی تنقید ہی کی ہے۔ البتہ اس نے بحث و فکر کے دائروں کو چونکہ فیثا غورث عقائد تک پھیلایا ہے اس لیے ضمناً اس میں فیثا غورث کی تردید کا پہلو بھی نکل سکتا ہے۔ ریاضی اور فلکیات پر اس کے لائق اعتنا احسانات ہیں۔ اس کا بنیادی فلسفہ یہ ہے کہ کمائنات ریاضیاتی حقائق سے تعبیر ہے (باقی اگلے صفحہ پر)

حیرت ہے کہ ایک شخص اپنی عمر تحصیل علم میں کھپا دے اور پھر اس ڈھنگ کی رکیک اور بودنی باتوں پر بھروسہ کر بیٹھے اور اپنے دل میں یہ سمجھے کہ گویا علوم کی غرض و غایت کو پا لیا ہے۔

یہ ہیں وہ تعلیمیہ جنہیں میں نے اچھی طرح سچاں پہنک کر دیکھا ہے اور جن کے ظاہر و باطن پر گہری نظر ڈالی ہے۔ میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہ لوگ عوام کو یہ کہہ کر پھانسنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں کہ ان کو دین کی مشکلات کو سمجھانے کے لیے ایک امام معصوم کی احتیاج ہے۔ یہ کمزور عقل کے لوگ، جب اس کا انکار کرتے ہیں تو یہ قومی دلائل سے اس کی احتیاج ثابت کر دیتے ہیں۔ اور اگر کوئی شخص یہ کہہ دے کہ اچھا میں تسلیم کرتا ہوں کہ مجھے ایک معصوم معلم کی احتیاج ہے۔ لیکن یہ تو بتائیے کہ آپ نے اس معلم سے کیا سیکھا اور کیا حاصل کیا۔ آخر کچھ مجھے بھی تو بتائیے تو اس پر یہ کہہ کر خاموش ہو جاتے ہیں کہ تم نے تعلیم اور معلم کی ضرورت کو جو تسلیم کر لیا تو یہی بہت ہے۔ اب یہ تمہارا فرض ہے کہ اس تعلیم کو حاصل کرنے کے درپے رہو۔ ہمارا کام بس اتنا ہی تھا۔

اس سے زیادہ وہ اس لیے نہیں بتاتے کہ وہ خوب جانتے ہیں کہ اگر کچھ کہا تو رسوائی ہوگی۔ کیونکہ اس سلسلہ میں ادنیٰ اشکالات کا جواب دینے پر بھی یہ قادر نہیں۔ اور جواب دینا تو الگ رہا ان اشکالات کو سمجھ لینا بھی ان

(بقیہ حاشیہ) غرض الی نے اس کے خیالات کی رکاکت کا جو ذکر کیا ہے اس کا تعلق اس کے بنیادی افکار سے نہیں، بلکہ ان خیالات سے ہے جو روح اور اس کی تجسیم و تناسخ کے بارے میں ہیں۔ لیکن ان خیالات کو صرف فیثا غورث کے خیالات قرار دینا صحیح نہیں۔ اس عہد کے اکثر بڑے بڑے علما انہی تصورات کے حامی تھے۔

فیثا غورث کا عہد پانچویں اور چھٹی صدی قبل مسیح کے درمیان کا ہے۔

کے بس کا روگ نہیں۔ یہ ہے ان کی حقیقتِ حال۔ تم جس قدر ان کو ٹٹولو اور چھانو، پھٹکو گے، اسی نسبت سے ان سے نفرت کرنے لگو گے۔ میں نے جب ان کو آزمایا اور پرکھا تو کوئی توقع نہیں رہی۔ اس لیے ان سے اپنا ماتھ اٹھایا۔

صوفیا کا طریقِ حق

تصوف علم و عمل کی راہ ہے صرف علم کی نہیں۔ سکروستی کو جاننا اور شے سے اور سکروستی سے دوچار ہونا شے و فکر میں جب ان تمام علوم کی تحقیق و تفحص سے فراغت پا چکا تو پوری توجہ سے صوفیہ کے طریقِ حق کی طرف مائل ہوا۔ میں نے دیکھا کہ ان کی راہ صرف علم و فن کی راہ نہیں بلکہ علم و عمل دونوں کی راہ ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ نفس کی دشوار گزار گھاٹیوں کو عبور کیا جائے، اخلاقِ ذمہ کو ترک کر کے دل کو اس لائق ٹھہرایا جائے کہ اس میں غیر اللہ کے لیے قطعاً کوئی گنجائش نہ رہے۔ اور اللہ کے ذکر اور یاد کے ساتھ اس کی آبادی اور زینت کا اہتمام کیا جائے۔

چونکہ اس سے متعلقہ علم میرے لیے عمل سے سہل تر تھا اس لیے قدرتا پہلے ان کتابوں کو پڑھنا شروع کیا جن میں تصوف کی نقاب کشائی کی گئی ہے۔ جیسے ابوطالب مکی کی قوت القلوب اور الحارث المحاسبی کے مواعظ۔ ان کے علاوہ ان اقوال کے مطالعہ کا موقع بھی ملا جو جنید، شبلی اور ابو یوسف بسطامی اور ان کے مشائخ کی طرف منسوب ہیں۔ اس سے مجھے ان کے بارے میں اتنا علم حاصل ہو گیا جتنا کہ تحصیل و سماع سے ممکن ہے۔ مگر

ان کے لطائف اور خصوصیات اسرار کا احاطہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ انسان تعلیم و تعلم کی حدوں سے گزر کر ذوق و حال کی سرستیوں سے واقف نہ ہو اور اپنے اندر صفات و اخلاق کی تبدیلیاں نہ پیدا کرے اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے؟ کیا کبھی ایسا ہوا ہے کہ ایک آدمی جب صحت و تندرستی کی کنہ علمی کو پائے تو صحت و قوت کے فوائد سے بھی بہرہ مند ہو جائے۔ یا شکم سیری کی علمی تعریف معلوم کرے تو اس سے اس کے پیٹ کے خلا بھی پُر ہو جائیں۔ سکر وستی کو جانتا اور چیز ہے اور سکر و سرستی سے دوچار ہونا شے دیگر۔ کتنے ہی طبیب و معالج ایسے ہیں کہ بیماری کی حقیقت سے آگاہ ہیں۔ اسباب و علامت مرض کو بھی اچھی طرح پہچانتے ہیں۔ اور دوا دسختہ کا بھی پورا پورا علم رکھتے ہیں مگر خود اپنی صحت کے معاملہ میں کچھ زیادہ خوش قسمت نہیں۔ پھر جس طرح ان دونوں حقیقتوں میں فرق ہے اسی طرح زہد و ورع کی کیفیتوں کو جان لینے اور ان کو اپنے اندر پیدا کرنے میں فرق ہے۔

میں نے جب اس فہم کو محسوس کیا تو ان لوگوں کی صحبت میں رہنا شروع کیا۔ اس سے اندازہ ہوا کہ یہ حضرات اصحاب اقوال نہیں اصحاب احوال ہیں۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ جہاں تک سماع و تعلیم کے فوائد کا تعلق ہے ان سے میں نے اپنا دامن بھد لیا لیکن ابھی اس علم کو حاصل کرنا باقی ہے جو محض ذوق و سلوک سے حاصل ہوتا ہے۔

اس سے پہلے میں جن شرعی و عقلی علوم کو آنا چکا تھا اور دین و فکر کے جن راستوں پر چل چکا تھا اس سے اتنا معلوم ہو ہی چکا تھا کہ تین باتوں کا ماننا بہر حال ضروری ہے۔

(۱) اللہ پر محکم ایمان

(۲) نبوت کی قلبی تصدیق — اور

(۳) روزِ آخرت

تقویٰ کی حقیقت اور احتسابِ نفس

ایمان کی یہ تین بنیادیں دل میں نقش ہو چکی تھیں۔ لیکن کسی ایک ہی اور معین دلیل کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے متعدد اسباب تھے، اور مختلف قرائن اور تجربے تھے، ان کی تفصیل تحریر میں نہیں آ سکتی۔ اب یہ راز منکشف ہوا کہ عالم آخرت کی بہرہ مندیاں بجز تقویٰ کے اور نفس کو خواہشات سے بچانے کے حاصل نہیں ہو سکتیں۔ لیکن یہ تقویٰ کیا ہے؟ تقویٰ اس سے تعبیر ہے کہ قلبِ علائق دنیا سے دست بردار ہو جائے اور انسان اس دارالغور سے منہ موڑ کر دارالخلو کی طرف رخ کرے۔ یہی نہیں بلکہ پوری توجہ و ہمت سے اللہ کی طرف عنانِ التفات پھرے۔ مگر یہ مقام آسانی سے میسر ہونے والا نہیں۔ اس کے لیے عزت و جاہ کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ مال و دولت سے کنارہ کش ہونا پڑتا ہے اور ہر طرح کے لگاؤ اور شور و غل سے دل کو ہٹانا ہوتا ہے۔

میں نے اس نقطہ نظر سے جب اپنے اسواں کا جائزہ لیا تو کیا دیکھتا ہوں کہ علائق میں بڑی طرح گرفتار ہوں۔ اعمال پر نظر ڈالی تو معلوم ہوا کہ ان میں تدریس و تعلیم کا مشغلہ جو نسبتاً بہتر ہے وہ بھی کچھ لائقِ قدر نہیں کیونکہ جن علوم کا میں درس دے رہا ہوں وہ آخرت و عقبیٰ میں کام آنے والے نہیں۔

پھر جب نیتوں کو ٹوٹا تو یہاں بھی بگاڑ نظر آیا۔ یوں محسوس ہوا کہ اس مشغلہ سے مقصود اللہ کی رضا جوئی نہیں ہے بلکہ اس کا محرک جاہ طلبی کا جذبہ ہے اور شہرت و نام آوری کا داعیہ ہے۔ اس صورتِ حال سے دوچار ہونا تھا کہ آنکھیں کھلیں اور معلوم ہوا کہ جہنم کے کنارے پر ہوں اور اگر تلافی اسواں کی کوئی کوشش بروئے کار نہ لائی گئی تو اس میں گر جانا یقینی ہے۔

کشاکش

اس تجربہ اسواں کا خیال آنا تھا کہ فکر و امنیگر ہوئی اور ایک عرصہ

تک حصے میں کے عالم میں رہا۔ زمام اختیار اگرچہ اب تک میرے ہاتھ میں تھی تاہم قوت فیصلہ کھو چکا تھا۔ کبھی یہ سوچتا کہ بعد اد سے نکل جاؤں اور جاہ و ثروت کے ان احوال سے دست کش ہو جاؤں۔ کبھی موانع آنکھ پر تھے۔ ایک قدم آگے بڑھاتا تو دوسرا پیچھے کو ہٹاتا۔ اگر کسی صبح کو عقیقی کی طلبِ صادق دل میں کروٹ لیتی تو شام کو جہنم و شہوت ہلہ بول دیتے۔ نتیجہ یہ ہوتا کہ ہمیں پست ہو جاتیں۔ ایک طرف دنیا کی خواہشات بعد اد ہی میں رہ جانے پر مجبور کرتیں اور دوسری طرف داعیہ آخرت کو چاچا کو چاچا! پکارتا اور کہتا کہ عمر بہت کم رہ گئی ہے۔ سفرِ جو درپیش ہے طولانی ہے اور علم و عمل کی جس پونجی پر تمہیں ناز ہے وہ ریا و تکثیل سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی۔ اس لیے اب اگر آخرت کے لیے تیار نہیں ہوتا اور اس وقت علائقِ دنیا سے بچھا نہیں بچھڑاتا تو اس کا موقع کب پیدا ہو گا۔ جب ایسے خیالات سطحِ دل پر ابھرتے تو دل چاہتا کہ بعد اد سے نکل بھاگوں۔ لیکن پھر فوراً ہی شیطان پلٹ کر دل میں ڈال دیتا کہ ”یہ کیفیتیں تو سہرا سہرا عارضی ہیں۔ ان کی اطاعت ہرگز اختیار نہ کرنا کیونکہ اس وقت تو یہ جاہ و رتبہ تمہیں بغیر کسی تکدر کے حاصل ہے، اور اس میں تمہارا کوئی شریک اور خصم بھی نہیں۔ لیکن اگر ان کیفیتوں سے متاثر ہو کر تم نے اس کو چھوڑ دیا تو اس کے بعد تمہارا دل پھر اس ٹھاٹھ پر لہجائے گا اور اس وقت اس کے حصول کی کوئی صورت نہ ہوگی۔“

امدادِ غیبی سے زبان بند ہو گئی

اس تردد اور بے یقینی کی حالت میں کوئی چھ ماہ تک پڑا رہا۔ کبھی خواہشاتِ دنیا روکتیں اور کبھی دواعی آخرت ہرب و فرار پر اکساتیں۔ آخر غیب سے سامانِ معاونت پیدا ہوا، اور میں نے خدا اختیار سے نکل کر اضطرابِ ار کی

سرحدوں میں قدم رکھا، یعنی یکا یک میری زبان بند ہو گئی، اور میں نے مجبوراً درس و تعلیم کے مشغلوں سے علیحدگی اختیار کر لی۔ اب یہ حالت تھی کہ طالب علم میرے پاس آتے تھے، اور میں چاہتا بھی تھا کہ ان کو پڑھا کر ان کا دل خوش کر دوں مگر زبان بالکل چلتی نہ تھی اس پر دل بدرجہ غایت غمگین ہوا۔ کھانا پینا یکسر چھوٹ گیا۔ قوت ہضم نے جواب دے دیا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ نہ کھانے کی کوئی چیز بھاتی تھی، اور نہ پانی کا ایک گھونٹ پیا جاسکتا تھا۔ انتہاست تھی کہ تمام قومی میں جاری و ساری! اطباء نے خاک ہار کر علاج سے لاتعلایا اور کہا کہ ”یہ کوئی جسمانی عارضہ نہیں بلکہ اس کے دل پر پہلے کوئی صدمہ پہنچا ہے اور پھر اس نے مزاج کی طرف رخ کر لیا ہے۔“ اب جب تک اس صدمہ کا علاج نہ ہو اور دل کو راحت میسر نہ آئے دوسرے علاج کا ازالہ نہیں ہو سکتا۔“

میں نے محسوس کیا کہ اس اضطراب کے ہاتھوں قلعی عاجز ہو گیا ہوں اور مہربان کوئی اختیار باقی نہیں رہا۔ اس مرحلہ پر میں نے ایک عاجز و بے بس انسان کی طرح اس ذاتِ گرامی کی طرف دعا کا ہاتھ بڑھایا جس کی تعریف یہ ہے :

امن یحبیب المضطر اذا دعا کا ۔ یاد وہ جو بے بسوں کی دعائیں سنتا ہے۔
اس سے جاہ و مال اور عیال و اولاد سے علیحدگی اختیار کر لینا آسان ہو گیا چنانچہ سفر کی ٹھانی۔ لوگوں کو یہ یقین دلایا کہ مکہ معظمہ کا ارادہ ہے۔ حالانکہ ارادہ یہ تھا کہ شام کو مستقر ٹھہرے اور واپسی کا نام نہ لوں۔ یہ تدبیر اس لیے اختیار کی کہ مبادا خلیفہ اور مہدیہ اہل حق احباب اس فیصلہ پر مطلع نہ ہو جائیں، اور مجھے روک نہ دیں۔ علمائے عراق میرے اس عزم و ارادہ کے مخالف تھے۔ اس لیے انھوں نے اس پر ملامت بھی کی کہ اس شان و شکوہ کے کیوں دستبردار ہو رہا ہوں۔ ان کے نزدیک یہ منصب تعلیم اور منبر درس

جس پر کہ میں فاسز تھا ایسی نہ تھی کہ اس کو چھوڑ دینا دینی خدمت بھی جاتا، کیونکہ وہ تو اسی کو بہت بڑا دینی اعزاز قرار دیتے تھے۔ یہ تھا ان کا مبلغ علم۔

قیاس آرائیاں

مسید ہی اس روش نے عوام کو عجیب عجیب قیاس آرائیوں میں ڈال دیا۔ جو لوگ عراق سے دور تھے وہ تو میر کی اس حرکت کو حکام کے ایما پر معمول کرتے تھے۔ اور جو حکام کے قریب تر تھے وہ جب دیکھتے کہ حکام کس قدر میر کی طرف ملتفت ہیں اور میں کتنا ان سے بدکتا اور دور رہتا ہوں تو وہ یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ "یہ کوئی آسانی تدبیر ہے۔ اس کا سبب اس کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ اہل اسلام اور گروہ علما کو نظر بد لگ گئی ہے۔"

بر آئینہ میں نے بغداد چھوڑ دیا، اور جس قدر مال و دولت میرے پاس تھا اس میں سے بقدر کفالت بچوں کے لیے رکھ کر باقی سب اللہ کی راہ میں دے دیا۔ اور جو رکھ لیا وہ اس بنا پر کہ عراق کا مال مسلمانوں کے مصلح کے لیے وقف ہے۔ اس لیے مسید کے بچوں کے لیے اس سے زیادہ نافع مال اور کوئی نہیں ہو سکتا تھا۔

بغداد کو چھوڑنے کے بعد میں نے شام کا رخ کیا اور قریباً دو سال تک یہاں رہنا پڑا۔ ان دو سالوں میں عزت و خلوت، اور مجاہدہ و ریاضت شب و روز کا مشغلہ تھا۔ غرض یہ تھی کہ تزکیہ نفس کی نعمت پاؤں۔ اخلاق سنوریں، اور قلب اللہ کی یاد کے لیے کیسوی حاصل کرے۔ یہ لائحہ عمل وہی تھا جس کو میں نے صوفیا سے سیکھا تھا۔ میرا یہ روزانہ معمول ہو گیا تھا کہ دمشق کی ایک مسجد کے منارہ پر چڑھ جاتا اور دروازہ بند کر کے ذکر و شغل میں دن بھر لگا رہتا۔ پھر یہاں سے بیت المقدس کو منتقل ہو گیا اور مقام صفہ میں

ہر روز جا کر عبادت میں مشغول رہنے لگا۔
پھر فریقہ حج کے داعیہ نے کر دٹائی۔ اور دل نے چاہا کہ مکہ و مدینہ کے
فیوض و برکات سے بہرہ مندی حاصل کی جائے اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ
کے ہاں حاضری دینے کے بعد اوضہ رسول اللہ کی زیارت کا شرف حاصل کیا جائے۔
اس خیال کا آنا تھا کہ حجاز کا قصد کیا۔

وطن کی یاد

حج سے فراغت ہوئی تو بال بچوں کی کشش نے کھینچا اور وطن کی یاد
دلانی۔ میں اگرچہ ان علائق سے دور ہو چکا تھا تاہم وطن میں آنا ہی پڑا۔
یہاں پر بھی عزت گزینی کا شوق قائم رہا۔ چنانچہ مجبور یوں کے باوجود تقصیر
قلب کی خاطر خلوت و علیحدگی کا انتظام کرتا رہا۔ اور جس طرح بھی بن پڑا
ذکر و فکر اور خلوت و عزت کے لمحوں سے استفادہ کرنے میں کوتاہی نہ
ہونے دی۔ اگرچہ اس نشا میں حوادث زمانہ، بال بچوں کی ضروریات اور
معاش کی مصروفیتیں خلل انداز ہوتی رہیں اور یہ بھمیلے بار بار خلوت کی مسرتوں
کو مکدر کرتے رہے لیکن بایں ہمہ خلوت کی مسرتوں کی طرف رجوع کرتا
ہی رہا۔

اس کشاکش اور خلوت و مراقبہ پر دس سال گزر گئے۔ اس عرصہ میں
ایسے ایسے امور کا انکشاف ہوا کہ ان کا شمار ناممکن ہے۔ اس مرحلہ پر صرف
اسی قدر بتاؤں گا کہ جس کا جاننا نفع مند اور مفید ہے۔
مجھے قطعیت کے ساتھ معلوم ہوا کہ صوفیاء ہی کا گروہ ہے جو خصوصیت
سے اللہ کی راہ پر گامزن ہے۔ انھیں کی سیرت سب سے بہتر ہے۔
انھیں کا طہر لائق زیادہ صاف ہے اور انھیں کے اخلاق زیادہ پاکیزہ
اور بلند ہیں، بلکہ اگر تمام عقلا و حکما کی عقل و حکمت کو جمع کر لیا جائے اور

واقفانِ شریعت کے اسرار و علم کو علایا جائے تاکہ ان سے بہتر سیرت کی تشکیل ہو سکے، تب بھی ان کے اخلاق و سیرت کے ڈھانچے کو بدن ضروری نہ ہو کیونکہ صوفیاء کی تمام حرکات و سکنات، چاہے ظاہری ہوں چاہے باطنی، مشکوٰۃ نبوت ہی سے تو مستنیر ہیں۔ اور نورِ نبوت سے بڑھ کر اور کوئی نور روئے زمین پر اس لائق نہیں کہ اس سے روشنی حاصل کی جائے۔ مقصود یہ ہے کہ ایسے طریق کی بلند ہی و صحت پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے جس میں پہلی شرط ہی دل کو ماسواۃ اللہ سے پاک کرنا ہے۔ اور جس کی تکبیر تحریمہ ہی یہ ہے کہ دل کو اللہ کے ذکر میں مستغرق رکھا جائے۔ جس کا آغاز یہ ہو، اور انتہا یہ ہو کہ سالک اللہ کی ذات میں اپنے کو کلیۃً فنا کر ڈالے۔

فنا فی اللہ سلوک کا پہلا زینہ ہے

فنا فی اللہ کا یہ درجہ آخری، کسب و اختیار کی رعایت سے ہے ورنہ سلوک کا تو یہ پہلا زینہ ہے اور اس سے پہلے جو کچھ ہے اس کو اس کی دہلیز سمجھیے، کیونکہ یہاں تو پہلے مرحلہ ہی پر مرکبات و مشاہدات کا آغاز ہو جاتا ہے۔ صوفیاء جب اس مرحلہ میں داخل ہوتے ہیں تو عالم بیداری میں پہلے فرشتوں اور انبیاء کی روحوں کو براہِ راست دیکھتے ہیں، ان کی باتیں سنتے ہیں اور ان سے علوم و معارف کا استفادہ کرتے ہیں۔ یہی نہیں ان کے اسوال میں ترقی ہوتی ہے اور صورت و امثال کے اس مشاہدہ سے آگے بڑھ کر ایسے مقام پر فائز ہونے جاتے ہیں کہ جہاں کی کیفیات و تاثرات پر الفاظ و حروف کا جامہ ٹھیک نہیں بیٹھتا۔ اور اگر کوئی جرأت کرے اس حالت کی وضاحت کہ نہ بھی چاہیے تو خطا و لغزش کا سہارا لیے بغیر چارہ نہیں۔ مختصر اُیوں خیال کیجئے کہ یہ قرب و اتصال کی ایسی کیفیت ہے کہ ایک گروہ تو اس کو حلول سے تعبیر کرتا ہے۔ ایک طائفہ اتحاد کہتا ہے۔ اور ایک اس کو وصول کے

نام سے پکارتا ہے۔ یہ سب خیالات غلط ہیں۔ ہم نے اپنی کتاب "المقصد السنی" میں اس کی نشان دہی کی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ جو شخص بھی اس حقیقت سے دوچار ہو، اس کو اس سے زیادہ کچھ نہیں کہنا چاہیے :

فکان ما کان مما لست اذکره فظن خیرا ولا تسئل عن الخبر

(جو ہو اسو ہو میں اس کی تفصیلات بیان کرنے کا نہیں۔ پس یہ سمجھ

لو کہ اچھا ہی ہوا، زیادہ کاوش اور ٹٹول سے کیا فائدہ)

تصوف کی ضرورت

غرض یہ ہے کہ جس نے تصوف کی برہم مذہبوں سے اپنا دامن طلب نہیں بھرا اس نے حقیقت نبوت کی بولبلی نہیں سونگھی، اور مجبذ نام اور اسم کے اس کو کچھ حاصل نہیں ہوا۔

اولیاء اللہ کی کرامات، انبیاء کی ہدایات ہیں۔ چنانچہ کرامات کی یہ کیفیتیں آل حضرت کو اسی وقت میسر تھیں جب آل حضرت غارِ حرا میں خلوت و عبادت کی غرض سے تشریف لے گئے اور اس حد تک ان میں والہانہ طور پر مصروف رہے کہ عربوں کو یہ دیکھ کر کہنا پڑا :

ان محمد ا عشق ربہ۔ حضرت محمدؐ تو خدا پر عاشق ہو گئے ہیں۔

یہ وہ حالت ہے جس کو ہر وہ شخص محسوس کر سکتا ہے جو اس راہ پر کام فرما رہے اور جس کو یہ ذوق حاصل نہیں وہ بقرہ اور سننے سے جان سکتا ہے۔ بشرطیکہ ان لوگوں کے ساتھ کثرت سے نشست و برخاست رکھے اور قسہ آن و احوال سے سخی و یقین کو معلوم کرنے کی کوشش کرے۔ یہ وہ گروہ پاک ہے کہ جو شخص بھی ان کے ساتھ محبت رکھے گا، حقیقت و ایمان کی نعمت سے محروم نہیں رہے گا۔ کیونکہ ان کا کوئی ہم نشین بھی اس معاملہ میں بد نصیب نہیں۔

جسے ذوق و شوق کی یہ دولت نہیں ملی وہ بھی اس حالت یقین و اذعان کو دلیل و برہان کے شواہد کے ذریعہ معلوم کر سکتا ہے جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب احیاء العلوم میں عجائب القلب کے ضمن میں بیان کیا ہے۔

علم، ذوق اور ایمان

اگر کوئی شخص برہان و دلیل کی وساطت سے کسی نتیجہ تک پہنچتا ہے تو یہ علم ہے۔ اگر ان نتائج سے روبرو و دوچار ہے، تو یہ ذوق ہے اور اگر انہی نتائج و معارف کو سنتا اور تجربے سے دریافت کرتا ہے تو اسے ایمان کہتے ہیں۔

یہ ہیں علم کے تین درجے جن کی طرف اس آیت میں اشارہ ہے:

یَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

اللہ تعالیٰ تم میں سے مومنوں کے اور اہل علم کے درجات بڑھاتا رہتا ہے۔

ان کے ماسوا جو لوگ ہیں وہ سراسر جاہل ہیں اور یہی اس حالت و کیفیت کے منکر بھی ہیں۔ اور انہی کو مذاق اور ٹھٹھوں کی سوجھتی ہے۔ یہی وہ حضرات ہیں جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمِنْهُمْ مَنْ لَيْسَ تَمَعُ الْيَلَدِ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ سَاءَ مَاذَا قَالُوا نَفَاؤًا لَكَ، الَّذِينَ طَبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ فَاَصْطَفٰهُمْ وَاعْمٰهُمْ۔

انہی میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو تمھاری باتوں کو سنتے ہیں۔ یہاں تک کہ جب تمھاری بزم ارشاد سے نکل کر باہر جاتے ہیں تو اہل علم سے کہتے ہیں۔ دیکھو اس نے آج کیا کہا۔ یہ وہی لوگ ہیں جن کے دلوں پر اللہ نے مہر لگا دی ہے اور وہ اپنی خواہشات کی پیروی کر رہے ہیں۔ سو اللہ نے ان کو بہرہ اور انصاف بنا رکھا ہے۔

صوفیائے کرام کے ساتھ نشست و برخاست رکھنے اور ان کے طریق پر چلنے سے مجھ پر جو سب سے بڑی چیز منکشف ہوئی وہ نبوت کی حقیقت اور اس کے خواص ہیں۔ چونکہ یہ جانتا بہت ضروری ہے کہ نبوت کا سرچشمہ علم کیا ہے، اس لیے آئندہ ابواب میں اس کی تفصیل سنئے۔

حقیقتِ نبوت

جو ہر انسانی کو اول اول سادہ حالت میں پیدا کیا گیا

جو ہر انسانی کو اول اول بالکل سادہ حالت میں پیدا کیا گیا۔ اس کو کچھ معلوم نہ تھا کہ اللہ نے اس کے گرد و پیش کس کس عالم رنگ و بو کو پیدا کر رکھا ہے اور ان عوالم مختلفہ کی وسعت و کثرت کا یہ حال ہے کہ ان کا نہ کوئی شمار ہے نہ حد، اور نہ بھجور۔

وما یعلم جنود ربك
الا هو۔ اور تیرے پروردگار کے لشکروں کو اس کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔

ان کا احساس انسان کو اور اک کے ذریعے ہوا اور ہر اور اک پیدا ہی اس غرض سے کیا گیا ہے تاکہ انسان اس کی وساطت سے ان رنگارنگ کے عوالم سے باخبر ہو سکے۔ رنگارنگ کے عوالم سے ہماری مراد موجودات کی تمام قسمیں ہیں۔

حس لامسہ کی بیداری

ان اور اکات میں پہلے پہل جو اور اک انسان میں ابھرتا ہے وہ حس یا بچھونے کا حاسہ ہے۔ اس سے حرارت و برودت کا اندازہ ہوتا ہے

رطوبت و میوہست کا فرق معلوم ہوتا ہے۔ اور اس حقیقت کا احساس ہوتا ہے کہ کون چیز کھڑی اور سخت ہے اور کون نرم اور ملائم ہے۔ مگر اس میں وسعت نہیں۔ چنانچہ اس کے احاطہ اختیار سے یہ خارج ہے کہ رنگ اور نغمہ کا کوئی تصور قائم کر سکے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ قوتِ لامرہ کے حساب سے آواز یا رنگ کا تصور سرے سے موجود ہی نہیں۔

حاسہٴ بصر و سمع اور ذوق کی تخلیق

اس کے بعد اس گمی کو پورا کرنے کی غرض سے حاسہٴ بصر معر عن وجود میں آتا ہے جو نسبتاً زیادہ وسیع ہے۔ اس کے ذریعہ انسان رنگ و روپ اور شکل و صورت کو پہچاننے لگتا ہے۔ پھر قوتِ سامعہ کو ڈٹ لیتی ہے اور انسان نغمہ و آواز کے زیر و بم سے واقف ہوتا ہے۔

پھر قوتِ ذائقہ بیدار ہوتی ہے اور اس کے بعد ادراک و معرفت کے کچھ اور دروازے کھلتے ہیں تاکہ یہ سن تیز میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہ دور اس وقت آتا ہے جب بچہ چھ سال کی مسافتِ قریب قریب طے کر لیتا ہے۔

ایک نیا انداز

یہ ایک نیا ہی انداز ہے۔ اس میں اس کو ایسی ایسی باتوں کا احساس ہوتا ہے جن کا عالم احساس میں پہلے کبھی نہیں ہوا تھا۔ اس کے بعد ارتقائے ادراک کا ایک اور قدم اٹھتا ہے۔ یعنی انسان کو عقل بخشی جاتی ہے۔ اب یہ واجبات کی تعین کرتا ہے۔ جائزات کا جائزہ لیتا ہے اور امتنعات و مستحیلات کے مفہوم کو سمجھنے لگتا ہے۔ اور ایسے امور پر مطلع ہو جاتا ہے کہ اس سے پہلے ان کا اس کو شعور تک نہ تھا۔

عقل و شعور سے آگے کا قدم

عقل کے ادراک کا ایک طور ہے جس سے اللہ کے منتخب اور چیدہ حضرات دوچار ہوتے ہیں۔ اس میں علم و معرفت کی ایک بالکل ہی نئی آنکھ وا ہوتی ہے جس کے ذریعے انسان غیب سے آگاہ ہوتا ہے، اور مستقبل میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات کو پہلے سے دیکھ لیتا ہے اور اس کے علاوہ ایسے ایسے امور اس پر منکشف ہونا شروع ہوتے ہیں کہ عقل حیران و ششدر رہ جاتی ہے۔ جس طرح سن تیز میں معقولات کا ادراک نہیں ہو سکتا یا لمس و بصر اور سمع و ذوق کے علم میں سن تیز کی باتوں کا کوئی اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔ اسی طرح محض عالم عقلی میں مقید انسان نبوت کی بلند پروازیوں کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ اور پھر جس طرح یہ ممکن ہے کہ چھ برس کا ننھا سا بچہ جس نے ابھی ابھی سن تیز میں قدم رکھا ہے معقولات کو نہ سمجھ سکے، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بعض عقلا طور نبوت کے تقاضوں کو نہ سمجھ سکیں۔ یہ علم نہیں بلکہ عین بہالت ہے کہ جس کیفیت تک ان کے ادراک نے رسائی حاصل نہیں کی اس کا انکار کر دیا جائے۔ ان کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کوئی مادر زاد اندھا الوان و اشکال کے تفادات کو اس بنا پر تسلیم نہ کرے کہ اس کے دائرہ ادراک سے یہ چیزیں خارج ہیں، اور درحقیقت یہ اس انکار پر مجبور بھی ہے کیونکہ اگر دوسرے تو اتر اور تسلسل سے ان چیزوں کی موجودگی کا اس کو یقین نہ دلائیں تو وہ ان کے موجود ہونے کا کوئی تصور ذہن میں قائم کر ہی نہیں سکتا۔

نبوت کا تعلق خواب و رویا سے

نبوت کیا ہے؟ اور کیونکہ ایک انسان ایسے امور کی دریافت پر قادر

ہو سکتا ہے جس تک کہ عام اور اکات کی رسانی نہیں ہو سکتی؟ اس کو خواب و رویا کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرو۔ یہ اللہ تعالیٰ کا احسان ہے کہ اس نے حقیقتِ نبوت کی توضیح کے لیے خود انسان کے اندر ایک نمونہ اور تمثالی کا اہتمام فرما دیا ہے جس میں کہ ایک حد تک خصوصیاتِ نبوت کی جھلکیاں پائی جاتی ہیں اور جس سے اس بات کا آسانی سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ طورِ عقلی سے درابھی فکر و شعور کے کچھ اطوار ہیں۔ خواب میں ایسا ہوتا ہے کہ ایک انسان یا تو صراحتاً آئندہ وقوع پذیر ہونے والے واقعات کو دیکھ لیتا ہے اور یا یہ واقعات مثال کے پردے میں مستتر ہوتے ہیں جن کی اصلیت تعبیر سے معلوم ہو جاتی ہے۔ اب اگر لوگ خواب نہ دیکھتے اور ان کو رویا کا کوئی ذاتی تجربہ نہ ہوتا تو ان کو یقین و لانا مشکل ہو جاتا کہ ایک انسان جس پر بے ہوشی کا عالم طاری ہے جو سمع و بصر کے احساسات سے محروم ہے اور جس کی قوتِ مدركہ بیدار نہیں ہے وہ امور غیب پر یوں مطلع ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں مخالف کہہ سکتا تھا کہ جناب یہ کیونکر ممکن ہے؟ کیا اور اک کی کوئی قسم ایسی بھی ہے جو قوائے حساسہ و مدركہ کی وساطت اختیار کیے بغیر حاصل ہو جائے۔ پھر امور غیب پر تو ان احساسات کی موجودگی میں بھی اطلاع پانا مشکل ہے چہ جائیکہ ان پر ایسے شخص کو اطلاع ہو جائے جو اپنے حواس ہی میں نہیں ہے۔

نبوتِ عقلیات سے آگے کا مقام ہے

دلیل کا یہ انداز ایسا ہے کہ مشاہدہ جس کی تکذیب کرتا ہے۔ پس جس طرح عقلِ انسانی کو ہم ایک ایسا طور اور حیات سے آگے کی ارتقائی کڑی مانتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے محمولات کے ایسے ایسے

عجائب کا علم حاصل ہوتا ہے کہ قوائے حساسہ کو نہیں ہو پاتا۔ اسی طرح نبوت بھی ایک طور پر ایک ارتقائی کیفیت اور حالت سے تعبیر ہے جس میں کہ حواس و عقل کے علاوہ ایک اور آنکھ کھل جاتی ہے جس کے ذریعے پیغمبر غیب پر مطلع ہو جاتا ہے۔ اور ایسے ایسے امور کا اس پر انکشاف ہونے لگتا ہے کہ مجرد عقل جن کے انکشاف پر قدرت نہیں رکھتی۔

منکرین نبوت کی قسمیں

جو لوگ نبوت میں شک کرتے ہیں وہ تین حال سے خالی نہیں۔ یا تو ان کو اس کے امکان میں شبہ ہو گا۔ یا اس میں شبہ ہو گا کہ یہ موجود بھی ہے یا نہیں۔ یا کھٹک کی نوعیت یہ ہو گی کہ اگر یہ پائی بھی جاتی ہے تو کیا ضرور ہے کہ کسی معین شخص کو بنی مان لیا جائے۔

جمال تک نبوت کے امکان کا تعلق ہے زیادہ تردد کی ضرورت نہیں۔ اس کا فی نفسہ موجود ہونا ہی امکان پر کھلی ہوئی شہادت ہے۔ آپ پوچھیں گے کہ اس کے وجود پر کیا دلیل ہے۔ ہم کہیں گے کہ علوم و معارف کی ایک عقدہ ایسی ہے کہ بحر الامام و وحی کے حاصل ہونے والی نہیں۔ مثلاً علم الخوم یا بعض ادویہ کے خواص کہ اول اول ان کو الامام کی وساطت سے معلوم کیا گیا۔ اگر کوئی کہے کہ یہ کیوں نہ فرض کر لیا جائے کہ انسان نے برسوں کے تجربے سے خود ان معارف تک رسائی حاصل کی ہے۔ ہم کہیں گے ایسا ہونا ممکن کب ہے؟ کیا یہ نہیں جانتے کہ ستاروں کے بعض احوال و احکام ایسے ہیں کہ ان کا وقوع ہزار برس میں ایک مرتبہ ہوتا ہے، اور کون ایسا ہے جو ہزار برس تک جیے اور اپنے مطالعہ و مشاہدہ کے احوال کو باقاعدہ قلمبند کرتا رہے۔ اسی پر ادویہ کے ان خواص کو قیاس کر لو جو بیگزول برس سے لوگوں کو معلوم ہیں۔

اس دلیل سے معلوم ہوا کہ عقل کے علاوہ، اور اک کی ایک اور قسم بھی ہے، اسی کو ہم نبوت سے تعبیر کرتے ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس انداز کی دریافت و یافتِ نبوت کا ایک خاصہ ہے۔ اس کے اور متعدد خواص بھی ہیں جن کو ہم بیان نہیں کر رہے ہیں۔ اور یہ جو ذکر ہوا ہے اس کو یوں سمجھیے کہ سمندر میں سے ایک قطرہ ہے۔ ہم نے اس کو نحتق اس خیال سے بیان کیا ہے کہ تھار سے پاس اس کا ایک نمونہ خواب کی صورت میں موجود ہے۔ اور اسی قبیل کے کچھ مدرکات بھی ہیں جن سے تم آشنا ہو۔ ظاہر ہے کہ ان کو اگر صرف عقل کے بل بوتے پر معلوم کیا جاتا تو کبھی معلوم نہ ہو سکتے وہ، تو سابق انبیا کا فیض و معجزہ ہے کہ انھوں نے یہ قیمتی سرمایہ علوم و معارف کا ہم تک پہنچا دیا۔

سوا خواب اور رویا کے نبوت کی تصدیق کا اور کوئی عملی ذریعہ نہیں

اس کے سوا جو نبوت کے خواص ہیں ان کا علم صرف اس ذوق سے حاصل ہو سکتا ہے جو جادہ تصوف پر چھنے سے حاصل ہوتا ہے۔ میں نے تو نبوت کی ابتداء حقیقتوں کو صرف خواب کے نمونہ سے جاننا درنہ اگر خواب و رویا کے کسی تجربہ و نمونہ سے میں پہلے سے آشنا نہ ہوتا، تو میرے لیے احکامِ نبوت کو ماننا سخت دشوار ہو جاتا۔ کیونکہ اگر نبوت کا کوئی نمونہ اور تمثال موجود نہ ہو، جس سے کہ کچھ کچھ اس کے مزاج و حقیقت کا اندازہ ہو سکے تو اس کی حقیقت انسانوں کے لیے سراسر ناقابلِ فہم ہو جائے۔ چہ جائیکہ اس کی تصدیق۔ کیونکہ تصدیق کا مرتبہ ہر حال فہم کے بعد ہے۔

اس نمونہ اور تمثال کو پانے کے لیے زیادہ ریاضت کی ضرورت نہیں۔ یہ سلوک کی ابتدائی منزلوں ہی میں حاصل ہو جاتا ہے اور اتنے ہی سے ایک طرح کے ذوق کی چاشنی سے سالک آشنا ہو جاتا ہے۔ اور ان امورِ نبوت کی تصدیق سے بہرہ مند ہو جاتا ہے، جن کی تصدیق عقل و قیاس آرائی سے ہو نہ والی

نہیں۔ غور کیجیے گا تو تنہا ہی خصوصیت نبوت پر ایمان لانے کے لیے کافی ہے۔

پیغمبر کے حالات زندگی اس کی نبوت پر دلالت کرتے ہیں

اگر شک کی نوعیت یہ ہو کہ تمہیں کسی معین شخص کی نبوت سے متعلق یہ تردد ہے کہ یہ نبی ہے یا نہیں تو اس کا حل یہ ہے کہ اس شخص کے حالات سے اندازہ لگاو۔ اگر وہ زندہ ہو تو مشاہدہ سے ہو سکتا ہے، ورنہ تو اتر و سماع سے ان احوال کا معلوم ہو جانا ممکن ہے، جن سے اس کی صداقت و حقانیت کا پتہ چل سکتا ہے کیونکہ اگر آپ نے طب و فقہ کو جان لیا ہے اور ان کی منی نزاکتوں کی معرفت پیدا کر لی ہے تو اس میں کچھ دشواری نہیں کہ صرف ان کے حالات دیکھ کر یا سن کر آپ یہ کہہ دیں کہ یہ اطبا ہیں یا ان کا شمار فقہاء میں ہوتا ہے۔ معرفت احوال ایسی چیز ہے کہ جس سے بخوبی امام شافعی اور جالینوس میں فرق محسوس ہو سکتا ہے اور آپ کہہ سکتے ہیں کہ اول الذکر صاحب فقہ و قیاس کے امام ہیں، اور ثانی الذکر حلیل القدر طبیب۔ یہ علم جو احوال کی دریافت سے حاصل ہوا ہے تحقیقی ہی کہلائے گا۔ تقلیدی نہیں۔ اس لیے کہ جب آپ نے طب و فقہ کی موثر گئیوں کا مطالعہ کیا تو آپ میں گویا فقہاء و اطبا کو پہچاننے کا بلکہ پیدا ہو گیا۔ ٹھیک اسی طرح نبوت کا معاملہ ہے۔ اگر آپ نے نبوت کے مفہوم معنی کو اچھی طرح سمجھ لیا، اور قرآن و حدیث کو غور سے پڑھا تو اس حقیقت کے پالینے میں آپ کو کسی وقت کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا کہ آں حضرت نبوت کے اعلیٰ درجے پر فائز ہیں۔ اس کی مزید تائید آپ کے ان ارشادات سے ہوتی ہے جو نہایت حکیمانہ ہیں اور تجربہ سے ان کی صداقت ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً آپ نے فرمایا:

من عمل بما علم ورثه
 الله علمه مالہ بعلمہ

جس شخص نے اپنے علم پر عمل کیا، اللہ تعالیٰ اس پر ان علوم کے ورثہ سے کھولے گا جن کو وہ نہیں جانتا۔

۱۷ کتب متداولہ میں یہ حدیث پائی نہیں جاتی۔

من اعان ظالمًا سلبًا الله
عليه

جو شخص ظالم کی اعانت کرتا ہے، اللہ اسی
ظالم کو اس پر سلب کر دیتا ہے۔

من اصبح وهموماء هم
واحد كفاة الله تعالى
هموم الدنيا والاخرة

جس شخص کی صبح اس حال میں ہو کہ اس کو اللہ
کی فکر کے سوا اور کوئی فکر لاحق نہیں تو اللہ
تعالیٰ اس کو دنیا و آخرت کے تمام غموں سے
نجات دلا دے گا۔

غور فرمائیے! کس قدر کچی باتیں ہیں۔ ان کو ہزاروں اقوال میں بھی آزمایے
کا تو پرچ ہی پائیے گا۔

معجزات و خوارق بغیر دوسرے قرائن کے بیکار ہیں

یہ ہے نبوت کے بارہ میں یقین حاصل کرنے کا صحیح طریق۔ یہ نہیں کہ لاکھوں
سانپ ہو گئی۔ یا چاند پھٹ گیا۔ کیونکہ ان معجزات کو اگر آپ دوسرے
بے شمار قرائن سے الگ کر کے اور مٹا کے دیکھیں گے تو اصل شبہ دور
نہ ہو پائے گا۔ بلکہ اور شبہ پیدا ہو گا کہ کہیں یہ سحر اور خیالی بندسی کی کرشمہ سازیاں
تو نہیں ہیں۔ یہ بھی گمان ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے ایمان کو آزمانے کے
لیے تو یہ خوارق نہیں دکھائے ہیں:

يفضل من يشاء ويهدى من
يشاء

جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جس کو
چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

معجزات کے متعلق طرح طرح کے سوالات آپ کے ذہن میں ابھر
سکتے ہیں، لیکن اگر آپ کا ایمان دلائل کے ایسے سلسلہ پر مبنی ہے جو استوار

اور باقاعدہ ہے تو یہ اعتراضات خود بخود زائل ہو جائیں گے اور ایمان
متزلزل نہیں ہوگا ورنہ سخت خطرہ ہے۔ اس بنا پر یہ نہایت ضروری ہے
کہ آپ کا ایمان خوارق کے بارے میں یہ نہ ہو کہ یہی سب کچھ ہیں۔ بلکہ یہ ہونا
چاہیے کہ من جملہ دوسرے دلائل و قرائن کے ایک دلیل اور ایک قرینہ یہ بھی
ہیں۔ اس انداز سے جو علم حاصل ہوگا وہ قطعی ہوگا اور کسی ایک ہی متعین دلیل
و قرینہ پر مبنی نہیں ہوگا کہ اس پر شک وارتیاب کا حائل ہو سکے۔ اس کی کیفیت
اس یقین کی طرح کی ہوگی جو خبر متواتر کے ذریعہ ہاتھ لگے کہ کوئی بھی
اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ چونکہ خبر آواز سے مستفاد ہے اس لیے
ماننے کے لائق نہیں۔ یہ تو نبوت کو قطعیت کے ساتھ معلوم کرنے کا علمی
انداز ہوا۔ اب اگر یہ ذوق سے حاصل ہو تو اس کو یوں سمجھو کہ گویا براہ راست
مشاہدہ کا نتیجہ ہے۔ یا جیسے خود ہاتھ سے چھو کر دیکھ لیا مگر بجز طریق تصوف
کے اختیار کیے اس نعمت سے بہرہ مند ہونا آسان نہیں۔
نبوت کے باب میں اس قدر کہنا کافی ہے۔ آئندہ صفحات میں میں یہ
بیان کروں گا کہ اس کی ضرورت کیا ہے۔

علوم و فنون کی نشرو اشاعت کے نئے دایعات

دس سال کی ریاضت سے معرفت و حکمت کے نئے نئے
گوشے چشم بصیرت کے سامنے آئے

عملی تصوف اختیار کرنے کے بعد میں علوم و فنون کے مشغلوں سے
دست کش ہو گیا تھا۔ لیکن جب عزت و خلوت گزینی پر دس برس کا عرصہ
گزر چکا تو اس اثنا میں معرفت و حکمت کے کئی گوشے چشم بصیرت کے سامنے

آئے۔ کبھی ذوق نے یہاں تک دستگیری کی۔ کبھی دلیل و برہان کے بل پر یہاں تک پہنچا۔ اور کبھی کبھی تسلیم و رضا کی کیفیتوں نے پردہ کشائی کی۔ معلوم یہ ہوا کہ انسان صرف مادہ کی ترکیب و امتزاج ہی کا دو سرانام نہیں بلکہ یہ جسم و قلب کے دو گونہ اتصال سے معرض و جو دو میں آیا ہے۔

قلب کی حقیقت اس کے عوارض اور صحت منڈیاں

مگر یہ قلب کیا ہے؟ گوشت پوست کا وہ ٹکڑا نہیں جو مردہ اور زندہ تمام قسم کے حیوانات میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے۔ بلکہ اس سے مراد وہ مقام ہے جو معرفت الہی کا سرچشمہ ہے۔ اس حقیقت کا بھی ادراک ہوا کہ جس طرح جسم و بدن کے لیے ایک کیفیت صحت کی ہے جس پر کہ اس کی جسمانی سعادت کا دار و مدار ہے اور ایک کیفیت بیماری کی ہے جو کہ اس کے لیے موجب ہلاکت و بربادی ہے۔ اسی طرح قلب و روح کے لیے بھی صحت و مرض کی دونوں کیفیتیں ثابت ہیں۔ اگر قلب و روح صحیح و تندرست ہے تو اس آیت شریفہ کی مصداق ہے:

الَّذِينَ آمَنُوا بِقُلُوبِهِمْ
اور اگر بیمار ہے، اور بیماری بھی وہی لائق ہے کہ جو مہلک ہو تو اس آیت کریمہ کا منطوق پھر سے گرا۔

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ
ان کے دلوں میں مرض ہے۔

یہ بھی ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے حکماء میں جاہل رہنا ہم قاتل ہے۔ اس کی نافرمانی دل کے مرض کو بڑھانے والی ہے اور اس کی معرفت و اطاعت ہی اس کا صحیح اور شافی علاج ہے۔ اس حقیقت کا انکشاف بھی ہوا کہ جس طرح جسم و بدن کے عوارض کا علاج بغیر ادویہ کے نہیں ہو پاتا اسی طرح قلب کی بیماریاں بھی باقاعدہ دوا اور علاج چاہتی ہیں۔

عبادات میں افعال و حرکات کی کمی بیشی کا فلسفہ

پھر جس طرح ادویہ میں شفا بخشی کی محقق تاثیریں ہیں جن کو سرمایہ عقلی سے دریافت نہیں کیا جاسکتا بلکہ حاذق اور تجربہ کار اطباء ہی بتا سکتے ہیں۔ اسی طرح عبادات کا حال ہے جو بمنزلہ دواؤں کے ہیں کہ ان کی مقدار اور وزن میں بھی روحانی اسرار پنہاں ہیں۔ جن پر صرف انبیاء علیہم السلام ہی کو اطلاع حاصل ہے۔ اور وہ بھی فیضانِ نبوت کا نتیجہ ہے تجربہ و علم کا نہیں۔ ان دس برس کے تجربوں سے اس بات کا بھی اندازہ ہوا کہ جس طرح ایک نسخہ مختلف اوزان اور مختلف النوع دواؤں سے ترکیب پاتا ہے اور وزن و نوع کا یہ اختلاف بے معنی نہیں ہوتا بلکہ شفا و ازالہ مرض کا راز اس میں پوشیدہ ہوتا ہے۔ اسی طرح عبادات جن کو ادویۃ القلوب کہنا چاہیے، مختلف انداز کے افعال سے مرکب ہیں۔ مثلاً نماز میں سجدے زیادہ ہوتے ہیں اور رکوع کم، یا فجر کی نماز میں دو ہی فرض ہیں اور عصر میں چار۔ اس اختلاف میں بھی اللہ تعالیٰ نے کچھ بھید اور اسرار رکھے ہیں۔ جن کو صرف نبوت کی روشنی ہی کے ذریعے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ ہمارے نزدیک جن لوگوں نے عبادات میں افعال و حرکات کے فاسد کو بے سود قیاس آرائیوں سے دریافت کرنے کی کوشش کی ہے، یا ان کو بے معنی اور محض اتفاقی قسمہ اردیا ہے وہ سخت احمق اور جاہل ہیں۔

ادویہ اور عبادات میں جو وجہ مماثلت ہے اس کو پیش نظر رکھیے اور دیکھیے کہ جس طرح ادویہ کے کچھ اجزاء تو ضروری اور بنسیاوی ہوتے ہیں، اور کچھ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو بد رقات اور مسمیات کہنا چاہیے۔ اسی طرح عبادات میں کچھ ارکان و فرائض ہیں اور کچھ وہ ہیں جن کو نوافل اور سنن سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ یہ ان ارکان و فرائض کے متمم ہیں۔ مختصر اکتا

یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام امراضِ قلب کے چارہ ساز ہیں اور عقل کے فائدہ تصرف کا دائرہ صرف اس حد تک وسیع ہے کہ اس کی وساطت سے ہم نے ان حقائق تک رسائی حاصل کر لی، اور یہ جان لیا کہ اس سے زیادہ کی ہمت اس میں نہیں۔ اس سے آگے کے حقائق کا نظارہ تو چشمِ نبوت ہی سے ممکن ہے۔ عقل کا کام صرف یہ ہے کہ اندھوں کی طرح یہ ہمارا ہاتھ پکڑ کر ان لوگوں کے پیر و کر دے جو اس راہ کے نشیب و فراز کو پہچانتے ہیں اور اسی طرح ہم کو امراضِ قلب کے ماہر طبیبوں کے پاس لے چلے جس طرح کہ مریضوں کو عموماً لے جایا جاتا ہے اور ہمیں تک اس کو رسائی حاصل بھی ہے۔ اس کے بعد علم و معرفت کے جس عالم کا آغاز ہوتا ہے وہاں یہ قطعی بے کار اور بے مصرف ہے۔

یہ ہیں وہ امر جو دس سال کی خلوت نشینیوں سے معلوم ہوئے۔

اعمال میں تساہل کے اسباب

پھر میں نے اس بات پر غور کیا کہ لوگوں کے دلوں میں نبوت اور حقیقتِ نبوت کے بارہ میں شکوک کیوں ابھرتے ہیں اور لوگ عمل میں قاصر و متساهل کیوں ہیں۔ جب اس نقطہ نظر سے نقطہ و درائی تو اس کے چار سبب معلوم ہوئے:

(۱) فلسفہ اور علومِ حکمیہ میں غور و نحو

(۲) تصوف کی غلط تدبیر

(۳) تعلیمیہ کے عقائد

(۴) علما کا طرزِ عمل

میں ایک عرصہ تک اس ٹوہ میں لگا رہا کہ ضعفِ ایمان اور ضعفِ عمل کے حقیقی اسباب کا کھوج لگاؤں۔ چنانچہ اس غرض سے میں متعدد لوگوں سے

ملا اور ان میں سے ایک ایک کو بوجھا کہ شریعت کی پیروی و اطاعت میں تم کیوں متامل ہو۔ تمہارے دل میں کس نوعیت کے شبہات ہیں اور تمہارے دلوں میں کیا وساوس اور راز پوشیدہ ہیں؟ میں ان سے یہ کہید کہ یہ دریافت کرتا کہ اگر تم آخرت پر فی الواقع ایمان رکھتے ہو، تو اس کے لیے تیاری کیوں نہیں کرتے، اور تم کیوں اسے دنیا کے دلوں کے عوض بیچ ڈالتے ہو۔ کیا یہ کھلی ہوئی حماقت نہیں۔ جب دنیا کے معاملے میں تم اتنے سمجھ دار ہو کبھی دور و پے کے عوض ایک روپیہ قبول نہیں کرتے تو آخرت کے معاملہ میں یہ بے وقوفی کیوں روا رکھی جاتی ہے کہ بے انتہا آسائشوں کو محدود اور عارضی مسرتوں کے بھینٹ چڑھایا جا رہا ہے۔ لیکن اگر بد قسمتی سے تمہارا ایمان آخرت پر نہیں ہے، تب تمہیں سمجھ لینا چاہیے کہ تم صراحتہً کافر ہو۔ اس صورت میں تمہیں اصلاح نفس کی فکر کرنا چاہیے۔ اور یہ معلوم کرنا چاہیے کہ اس کفر کی تہ میں کون کون اسباب کا رفرما ہیں جن کی وجہ سے تمہیں اقرار کفر پر جرات ہو رہی ہے۔ اگرچہ کھلے بند دل تم اس کا اظہار نہیں کرتے۔

علماء کا حال

ایک ہی سوال کے مختلف جواب ملے۔ کسی نے کہا کہ اگر شریعت کی محافظت ضروری ہو تو گروہ علماء کو اس کا کہیں زیادہ خیال رکھنا چاہیے تھا۔ حالانکہ فلاں مشہور عالم ہے، مگر اسی حقیقت کے باوجود نماز نہیں پڑھتا۔ فلاں بہت بڑا فاضل ہے مگر شراب پیتا ہے۔ فلاں صاحب حرام خوری کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اوقات کا مال کھا جاتے ہیں، یتیموں کی دولت سمیٹ لیتے ہیں اور بادشاہ وقت کے وظیفہ خواہ ہیں، لیکن رشوت قبول کر لینے میں کوئی باک محسوس نہیں کرتے۔ اسی طرح ایک صاحب صوفی صافی ہونے کے مدعی ہیں، ان کا کہنا ہے کہ میں علم معرفت کے ایسے درجہ تک پہنچ گیا ہوں کہ

وہاں عبادات کی کچھ حاجت نہیں۔ کسی نے کہا کہ اباحت ہی صحیح ہے۔ اباحت کے قائلین وہ ہیں جنہوں نے تصوف کو چھوڑ کر گمراہی اختیار کی ہے۔ یہ خود بھی گمراہ ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔ تعلیم نے یہ حجت پیش کی کہ حق کی پہچان ہی دشوار ہے کیونکہ جن راستوں سے گذر کر حق کی طرف پہنچنا ممکن تھا وہ سمجھی تو بند ہیں۔ مذاہب و فرق میں وہ اختلاف ہے کہ اس بات کا فیصلہ کرنا مشکل ہو گیا ہے کہ ان میں کون برسر حق ہے اور کون برسر حق نہیں۔ دلائل عقلیہ میں غضب کا تعارض اور تناقض ہے اور رائے و قیاس تو بالکل ناقابل اعتماد ہے۔ ان حالات میں یقین کی ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے وہ یہ کہ صاحب تعلیم کو تسلیم کیا جائے اور بس۔ اب آپ ہی بتائیے کہ یقین کو پا کر شک کو کون اختیار کرے۔

فلسفہ اور اس کے اثرات

کسی کسی نے میرے سوالات کا جواب دیا کہ جناب میں نے جن خیالات و افکار کو اپنایا ہے وہ بر بنائے تقلید نہیں بلکہ سوچ سمجھ کر یہ مسلک اختیار کیا ہے مجھے فلسفہ کے مطالعہ سے اچھی طرح معلوم ہو گیا ہے کہ نبوت کا مقصد کیا ہے۔ میرے نزدیک نبوت کی غرض و غایت اس سے زیادہ نہیں کہ حکمت و مصلحت کے تقاضوں کو قائم رکھا جائے۔ عوام کو لڑائی جھگڑے اور فتنہ و فساد سے باز رکھا جائے اور اس طرح کی پابندیاں اور قیود ان پر عائد کی جائیں کہ یہ شہوات و خواہشات کی رو میں نہ بہہ جائیں بلکہ لیے دیے رہیں اور اپنے کو قابو میں رکھیں۔ میں چاہتا ہوں کہ ان جاہل عوام میں نہیں ہوں اور فلسفہ و حکمت کا پورا پورا ذوق رکھتا ہوں اور جانتا ہوں کہ مصلحت و حکمت کس انداز کی زندگی کی متقاضی ہیں۔ اس لیے تکالیف شرعیہ کے التزامات کو غیر ضروری سمجھتا ہوں۔

یہ ہے ان لوگوں کے ایمان کا سب سے اونچا زینہ جنہوں نے حکما فلسفیوں کے افویہ کا مطالعہ کیا ہے اور ابن سینا اور فارابی کے ذریعہ ان کے خیالات و افکار کو حاصل کیا ہے۔ بظاہر یہ لوگ اسلام سے بہرہ مند بھی ہیں۔ ان میں ایسے لوگ بھی ملیں گے جو قرآن پڑھتے ہیں، نمازوں میں باقاعدہ حاضر ہوتے ہیں۔ اسلامی اجتماعات میں بھی حصہ لیتے ہیں اور زبان سے شریعت کے محامد بھی بیان کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود بادلہ خوری، اور فسق و فجور کے دوسرے کاموں سے بھی دلچسپی رکھتے ہیں۔ ان سے اگر کہا جائے کہ اگر نبوت کا تصور صحیح نہیں ہے تو نماز پڑھنا کیا ضرور ہے؟ تو اس پر یہ کہتے ہیں کہ اس سے تھوڑی سی ورزش ہو جاتی ہے۔ اس کا یہ بھی فائدہ ہے کہ عوام کے ساتھ ربط قائم رہتا ہے اور اس طرح مال و دولت اور بال بچے ان کی زد سے محفوظ رہتے ہیں۔ ان میں بعض کہتے ہیں کہ شریعت و نبوت برحق ہے۔ لیکن جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ پھر شراب خوری کی وجہ جو از کیا ہے؟ تو کہتے ہیں کہ شراب اس وقت ناجائز ہے جب کوئی شخص پی کر بدست ہو جائے اور اخلاقی حدود کا خیال نہ رکھ سکے میرے لیے اس بنا پر جائز ہے کہ میں اپنے حکیمانہ ذوق کی وجہ سے قرینے سے بقدر ضرورت پیتا ہوں، علاوہ ازیں اس کا یہ فائدہ بھی ہے کہ اس سے ذہن و فکر کی صلاحیتیں بڑھتی ہیں اور دماغ میں تیزی آتی ہے۔

ابن سینا کی وصیت اور شراب نوشی

اور تو اور ابن سینا کو دیکھیے، اپنی وصیت میں اللہ تعالیٰ سے شرائع کی پیروی و احترام کا عہد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آئندہ تکالیف و مہنت کا پورا پورا خیال رکھوں گا، لیکن شراب خوری کو مستثنیٰ ہی رہنے دیتا ہے، زیادہ سے زیادہ اس سلسلہ میں جو احتیاط برتا ہے وہ یہ کہ اب جو شراب پیوں گا تو تو لہو و لعب کی خاطر نہیں بلکہ محض دوا و شفا کی خاطر۔ یہ ہے اس ڈھنگ کے

فلسفیوں کا درجہ ایمانی اور مرتبہ علم کہ التزام شریعت کے اقرار کے بعد بھی اس
 ام الحجابت کو چھوڑ دینے پر تیار نہیں۔ اسی طرح کے خیالات واپس سے
 سادہ لوح مسلمان اکثر ان کے دھوکے میں آ جاتے ہیں۔ ہمارے نزدیک ان کے
 دارم ترویج میں آنجانے اور مات کھانے کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ جو لوگ
 ان پر معتزض ہوتے ہیں وہ ان کی سیرت و کردار اور ایمان و عقیدہ کی کمزوریوں
 کو بیان کرنے کے بجائے ان کے علوم جیسے ہندسہ یا منطق پر اعتراضات
 وارد کرنے شروع کر دیتے ہیں حالانکہ ان علوم کی تحصیل فی نقبہ ضروری ہے۔

نشر علوم کی طرف دوبارہ رجوع

میں نے جب ان حالات کو بچشم خود دیکھا، اور محسوس کیا کہ لوگوں میں
 مندرجہ بالا اسباب کی بنا پر گمراہی پھیل گئی ہے۔ ان کے ایمانوں میں فتور آ گیا
 ہے اور عمل کے دواعی کمزور ہو گئے ہیں تو میں نے سوچا کہ کیوں نہ اصلاح احوال
 کی طرف توجہ کی جائے۔ جب کہ دل کا اصرار بھی اسی بات کا متقاضی تھا۔
 اور یہ امر میرے لیے کچھ دشوار بھی نہ تھا کہ ان کے عقیدہ و عمل کی کمزوریوں
 کو کھول کر بیان کروں، کیونکہ میں حکما فلسفیوں کے علوم و فنون خوب پڑھے
 ہوئے تھا۔ بر خود غلط صوفیاء کے تبلیغات کو بھی اچھی طرح سے جانتا تھا۔
 تعلیمیہ کے عقائد بھی مجھ سے چھپے ڈھکے نہ تھے اور نام نہاد علما کی بدکرداریوں
 کو بھی آزمایا تھا۔ دل نے کہا کہ اٹھو! اور خلق خدا کی اصلاح و ہدایت کا بیڑہ
 اٹھاؤ۔ آخر کب تک خلوت و عزت میں رہو گے، اور فکر و ذکر کی لذتوں سے
 باہر نہیں آؤ گے جب کہ ایک دنیا گمراہ ہو رہی ہے اور بیماری نے ان لوگوں پر
 بھی قابو پالیا ہے جن کو کہ طبیب یا چا ساز ہونا چاہیے تھا۔ ایک خیالی یہ آتا کہ
 تو کس طرح ان تاریکیوں کو اجاڑے سے بدل سکے گا، جب کہ یہ دور ہی ظلمت و تاریکی
 کا ہے۔ اور دین میں تساہل روار کھنے کو مطلق معیوب خیال نہیں کیا جاتا تو اگر

ان کو حق کی طرف بلائے گا بھی تو یہ ماننے والے کب ہیں، بلکہ ان تیرے دشمن ہو جائیں گے اور وہ وہ سنائیں گے کہ زندہ رہنا مشکل ہو جائے گا۔ اصلاح و ہدایت کا کام تو اسی وقت انجام پاسکتا ہے جب وقت اس کے لیے سازگار ہو اور بادشاہ دین دار اور قاہر ہو جو اس کام کی حوصلہ افزائی کرے، اور زور و قوت سے دین کی باتوں کو منوائے۔

بادشاہ کا اصرار

یہ سوچ کر میں نے اللہ تعالیٰ سے معذرت چاہی اور عزت گزینی کو بدیں و بدمرغ سمجھا کہ بحث و مناظرہ سے ان لوگوں پر غالب آنا ممکن نہیں۔ پھر بغیر کسی تحریک خارجی کے بادشاہ کے دل میں خود بخود اس داعیہ نے کود ٹالی اور انھوں نے مجھے حکم دیا کہ خلوت کی پناہ گاہوں سے نکلوں اور نیشاپور جاؤں تاکہ اس ضعیف ایمان و عمل کے فتنہ کا سد باب ہو سکے۔ اس حکم پر ان کا اس درجہ اصرار تھا کہ اگر میں اس کی مخالفت کرتا تو اس کو میری وحشت اور بد اخلاقی پر محمول کیا جاتا۔ میں نے بھی خیال کیا کہ معذرت و رخصت کا وقت نہیں رہا۔ اب اگر گوشہ نشینی نہیں چھوڑتا ہوں، اور اصلاح و ہدایت کا فریضہ انجام نہیں دیتا ہوں تو اس کو سراسر کسل اور آرام طلبی سمجھائے گا یا اس کی تمہ میں یہ ڈر پوشیدہ ہو گا کہ عوام کی ناراضی مول لے کر اپنے کو خواہ مخواہ ذلیل کیوں کروں۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں مناسب نہیں۔ اور پھر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی تو ہے:

احسب الناس ان یستروا
ان یقولوا اٰمنا ورحمہم لا یفتنون
ولقد فتننا الذین من
قبلہم۔
کیا یہ لوگ اس غلط فہمی میں ہیں کہ ان کو اتنی
سی بات پر چھوڑ دیا جائے گا کہ وہ کہہ دیں کہ
ہم ایمان لائے اور ان کو آزمائش کی بجھی میں
ڈالا نہیں جائے گا اور ہم ان سے پہلے یہاں دار
کی آزمائش کر چکے ہیں۔

و لقد کذب رسول من قبلک
فصبروا علی ما کنوا وادوا وادحتی
اتاهم نصرنا۔ ولا صبدل
لکلمات اللہ۔ ولقد جاءک من
ابناء المرسلین (الانعام: ۲۴)

جو پیغمبر آپ سے پہلے ہوئے ہیں ان کی بھی تو تکذیب
ہوئی۔ لیکن انھوں نے اس تکذیب اور ایذا دہی
پر صبر کیا۔ یہاں تک کہ ہماری مدد آپ پہنچی اور کوئی
اللہ کے کلمات کو بدمنے والا نہیں اور آپ تک دوست
انبیاء کی خبر تو پہنچ ہی چکی ہے۔

اہل دل سے شورہ طبعی

تاہم میں نے چند اہل دل اور ارباب مشاہدہ سے شورہ کر لینا مناسب سمجھا ہے
نے یہی کہا کہ عزالت و خلوت کی لذتوں کو ترک کر دینا چاہیے اور ہدایت کے میدان میں
اترنا چاہیے۔ اس پر مستزاد یہ کہ بہت سے صلحانے منامات و کثوف کی بنا پر یہی
راے دی اور کہا کہ انشاء اللہ یہ اقدام خیر ہی پر منبج ہو گا جیسا کہ اس کا وعدہ ہے
کہ وہ ہر صدی کے آغاز پر اپنے دین کی تجدید کرے گا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ تجدید و
احیاء کا فریضہ آپ ہی کے ہاتھوں اس طرح سرانجام پائے۔ ان خیالات کا آنا تھا
کہ رجا کا پہلو استوار ہوا اور ان شہادتوں کے پیش نظر یہی قرار پایا کہ بادشاہ کے حکم
کو مان لینا چاہیے۔ تب میں ذی قعدہ ۱۰۹۹ھ میں اس مہم کی تکمیل کے لیے نیشاپور
کے قصد سے چل کھڑا ہوا۔ اتفاق ملا خطہ ہو کہ بغداد سے نکلنے کی بھی یہی تاریخ تھی
یعنی ذی قعدہ ۱۰۹۹ھ۔ اس حساب سے عزالت گزینی کا زمانہ گیارہ برس کے
لگ بھگ ہوتا ہے۔ میرا اس طرح خلوت و عزالت کے گوشوں کو یک دم ترک کر دینا
بھی اللہ تعالیٰ کے عجائب مقدرات سے ہے۔ ورنہ یہ کبھی حاشیہ خیال میں بھی نہیں
آیا تھا کہ کبھی ایسا بھی ہو سکے گا۔ یہ فیصد بالکل اسی ڈھنگ کا تھا جیسے بغداد
چھوڑ دینا اور تمام طرح کے تعلقات کو منقطع کر دینا۔ اس زمانے میں کبھی وہم نہ
گزر ا تھا کہ یہ سب واقعات ہونے والے ہیں۔ یہ تو محض اس پروردگارِ عالم کا کرم
ہے جو مقلب القلوب اور احوال و کیفیات پر اثر انداز ہونے والا ہے کہ اس نے

ارادہ و عزم کی تمہیں اس آسانی سے بدل دیں اور کیوں نہ ہو جب کہ :
 قلب المؤمنین بین الصبغین من مومن کا دل اللہ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں
 اصابع الرحمن۔ کے درمیان ہے۔

تعلیم و تدریس کے منصب کو دوبارہ اختیار کرنا جذبہ ترک کے منافی نہیں

یہ واضح رہے کہ میں جانتا ہوں کہ علمی مشغلوں میں دوبارہ پڑنا اور پھر درس و
 تدریس کی مسندوں کو سنبھالنا اس کیفیت سے کہیں مختلف ہے جس کے تحت پہلے
 ان سب چیزوں سے دست بردار ہوا تھا، کیونکہ پہلے یہ حالت تھی کہ میں ایسے علم کی
 نشر و اشاعت میں مصروف تھا جو جاہ و طمطراق کا موجب ہوتا تھا، اور اب ایسے
 علم کی طرف رجوع ہو رہا تھا جو یہ سکھاتا ہے کہ عزت و جاہ کو ترک کیونکر کیا جاسکتا ہے۔
 مجھے اس کا قطعی علم نہیں کہ میں اپنے ارادوں میں کامیاب ہو سکوں گا یا نہیں۔
 ہاں اتنا البتہ یقین ہے کہ ہر چیز منشاء الہی کے تابع ہے۔ اور میرا یہ اقدام اپنا
 اقدام نہیں بلکہ اس کے کرم خاص کا نتیجہ ہے۔ اور میں خود اس فریضہ سے نمٹنے کے
 لیے آمادہ نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالیٰ مجھ سے خصوصیت سے یہ کام لینا چاہتا ہے
 اس سے ہر آن یہ دعا ہے کہ میرے اصلاح احوال کے ورپے رہے، مجھے راہِ
 راست پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے تاکہ دوسروں کو بھی ہدایت نصیب ہو اور
 مجھے اس بات کی بھی توفیق بخشے کہ میں ہمیشہ حق کو حق سمجھوں اور باطل کو باطل اور
 پھر حق کی پیروی میں کوشاں رہوں اور باطل سے اجتناب کروں۔

ضعف ایمانی اور اس کے مہالک کا علاج

اس سے پہلے میں بیان کر چکا ہوں کہ موجودہ دور میں کیونکر لوگوں میں دینی
 روح کمزور ہو چکی ہے۔ اب میں یہ بتاتا ہوں کہ ان ضعیف الایمان لوگوں کو

راہِ راست پر لانا کیونکر ممکن ہے۔ پہلے تعلیمیہ کو لیجیے۔ ان کی گمراہیوں کا وہی علاج ہے جو میں اپنی کتاب "قطاس المستقیم" میں بیان کر چکا ہوں۔ اس جگہ اس کا ذکر کرنا طوالت کا باعث ہو گا۔ دوسرے وہ لوگ ہیں جو اہل اباحت ہیں، جو شرح و اخلاق کی ہر قید سے آزاد ہیں۔ میں ان کے تمام شہادت کو سات قسموں میں تقسیم کر کے ایک ایک کا جواب دے چکا ہوں۔ اس کے لیے میری کتاب کیسے سعادت کا مطالعہ کیا جائے۔ باقی رہے وہ حضرات جن کا ایمان فلسفہ و علوم حکمیہ سے خراب ہوا ہے اور اس حد تک خراب ہوا ہے کہ انھوں نے اصل نبوت ہی کو غیر ضروری قرار دے رکھا ہے۔ تو ان کی تشفی کی خاطر میں نے نبوت کی تفصیلات بیان کی ہیں اور اس کے وجود کو علم خواص الادویہ اور خصوصیات نجوم وغیرہ سے ثابت کیا ہے اور اسی غرض سے میں نے اس مقدمہ کو پہلے ہی بیان کر دیا ہے اور اس میں خواص طب و نجوم سے نبوت پر استدلال کیا ہے۔ کیونکہ یہ طریق استدلال انہی کے علوم سے تعلق رکھتا ہے اور میری یہ عادت ہے کہ میں استدلال میں انہی علوم سے کام لیتا ہوں جن سے مخاطبین کا مخصوص لگاؤ ہو۔ ان کے علاوہ ایک اور جماعت ہے جو اپنی زبان سے تو نبوت کی ضرورتوں کو محسوس کرتی ہے لیکن جہاں تک اوضاعِ شرع اور مسائل دینی کا تعلق ہے ان کی بنیاد حکمتوں پر رکھتی ہے۔ ان کے کفر و انکار میں کوئی شبہ نہیں۔ کیونکہ دین اور مذہب ان کا ملبوع اصلی نہیں بلکہ خود ان کے نفس کا یہ تقاضا ہے کہ یہ متبوع بنیں اور بجائے نبوت کے ان کی پیروی کی جائے۔

حقیقتِ نبوت اور عقل کی نارسائی

ظاہر ہے کہ یہ نقطہ نظر امرِ نبوت سے کوسوں دور ہے، کیونکہ نبوت کا اقرار تو یہ ہے کہ یہ لوگ عقل و ادراک کی کارفہ مایوں کو کافی نہ سمجھیں۔ اور یہ تسلیم کریں کہ اس کے علاوہ کبھی معرفت کا ایک طور اور انداز ہے جس میں ایک ایسی آنکھ

واہو بجاتی ہے جو مخصوص مدرکات کو دیکھتی ہے اور عقل ان مدرکات کے معاملہ میں
اسی طرح معزول اور بے کار رہتی ہے جس طرح قوت سامعہ مثلاً رنگ و لون
کی کیفیاتوں کا کوئی تجربہ نہیں رکھتی اور قوت بصر فخرہ و صوت کا ادراک نہیں کر سکتی
یا جس طرح کہ تمام حواس معنویات کو محسوس نہیں کر سکتے۔

اب کوئی شخص عقل سے ماورا اور بالا ادراک کے ایک طور اور انداز کو نہیں
مانتا تو نہ مانے۔ میں نے تو اس کے امکان کو ثابت کر دیا ہے۔ بلکہ اس کے وجود
تک کو ثابت کر دیا ہے۔ اگر کوئی شخص اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے تو اس نے گویا
اس بات کو مان لیا کہ یہاں اس عالم کون و فساد میں متعدد امور ہیں جن کی خصوصیات
تک مجرد عقل سے رسائی ممکن نہیں۔

افیون کی مثال

افیون ہی کو مثال کے طور پر دیکھیے اس کا ایک دانگ انسانی زندگی کو ختم
کر دینے کے لیے کافی ہے۔ کیوں؟ اس لیے کہ اس میں بلا کی برودت اور
ٹھنڈک ہے۔ اس کے کھالینے سے عروق و شرائین میں خون منجمد ہو جاتا ہے
اور اس کی حرکت و گردش ایک دم رک جاتی ہے۔ جو شخص بھی علم الاطبیعیات سے
مس رکھتا ہے وہ جانتا ہے کہ برودت پیدا کرنے والے وہی عنصر ہو سکتے
ہیں۔ ایک مٹی اور ایک پانی۔ پھر یہ بھی ہر کوئی جانتا ہے کہ مٹی اور پانی سیروں کی
مقدار میں ہوں جب بھی ان میں برودت کی اتنی مقدار پیدا نہیں ہو سکتی جتنی کہ
ایک دانق افیون میں ہے۔ اب اگر طبیعیات کے ایک عالم کو جو افیون کی اس
خصوصیت سے واقف نہ ہو یہ کہا جائے گا کہ اتنی سی افیون میں برودت اور
ٹھنڈک کی اتنی وافر مقدار پنہاں ہے تو وہ اس حقیقت کو اس بنا پر تسلیم
کرنے سے انکار کر دے گا کہ اس میں تو احبہ اے ناریہ و ہوائیہ پائے جاتے
ہیں اور یہ ان دو چار اور گرم عنصروں سے مرکب ہے؟ اس لیے یہ بات کیونکر

قرین عقل ہو سکتی ہے کہ یہ اس درجہ بار و ہو۔ بالخصوص جب کہ پانی اور ہوا کے مرکبات میں برودت کی اس درجہ مقدار پائی نہیں جاسکتی۔

افیون کی اس مثال کو ذہن میں رکھیے اور پھر دیکھیے کہ کیا فریب خوردگان فلسفہ و حکمت کے دلائل کا یہی انداز نہیں؟ انھوں نے ہر چیز کو عقل و ادراک کے محدود پیمانوں سے جاننے کی کوشش کی ہے۔ اور جب دیکھا ہے کہ کچھ حقائق ان پیمانوں کی گرفت میں نہیں آتے تو ان کو محال جان کر انکار کر دیا ہے۔

رویائے صادقہ کی مثال

یہی حال خوابوں کا ہے، اگر ذہن انسانی نے سچا خواب کبھی نہ دیکھا ہوتا، اور کوئی مدعی یہ دعویٰ کرتا کہ جب اس کے سوا اس اپنے اپنے وظیفہ و فعل سے محروم ہو جاتے ہیں اور فکر و ادراک کی محدود صلاحیتیں بظاہر کام نہیں کرتیں تب اس کے ذہن پر مستقبل کے ورثے کھل جاتے ہیں اور وہ غیب کی باتیں جانتے لگتا ہے تو اس انداز کے ناقص العقل حکما اس مشاہدہ کا انکار کر دیتے اور اس پر خندہ زن ہوتے۔ کیونکہ یہ ادراک کی کسی ایسی قسم کے قائل ہی نہیں جو اس سے ماورا ہو۔ اسی طرح اگر عام لوگوں کو آگ کے افعال و خصوصیات کا پہلے سے علم نہ ہوتا، اور کوئی جانتے والا کہتا کہ دنیا میں ایک ایسی عجیب و غریب چیز بھی پائی جاتی ہے جس کی تھوڑی سی مقدار بھی اگر کسی شہر میں رکھ دی جائے تو پورے شہر کو نکل جائے اور راکھ کا ڈھیر بنا دینے کے لیے یہ کافی ہے۔ اور پھر اس کے بعد یہ کہ شہر حرف غلط کی طرح صفحہ ہستی سے مٹ جائے۔ یہ خود اپنی ذات کو بھی لغتہً اجل بنا لیتی ہے۔ اور فنا کے گھاٹ اتار دیتی ہے، تو ایسے آدمی کی جو آگ کی ان خصوصیات کو بیان کرتا ہے، لازماً تکذیب کی جاتی اور کہا جاتا کہ صاحب یہ محال ہے، اور خدشات سے زیادہ اس کی حیثیت نہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اکثر عجائب اس خدشات کا یہی حال ہے کہ انسان چونکہ پہلے سے ان سے آشنا

نہیں ہے۔ اور اس کے محدود و محدود اس اس نوع کا کوئی ادراک نہیں رکھتے، اس لیے انکار کرتا ہے۔

نقوش کی مثال

ان حالات میں ہم عالم طبیعیات سے دریافت کریں گے کہ جب آپ نے انیون کے معاملہ میں اس حقیقت کو تسلیم کر لیا کہ اس میں تیرید کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ حالانکہ اس کی توجیہ عقل سے ہونا ممکن نہیں تو یہ کیوں مستبعد سمجھا جاتا ہے کہ اوضاع شرعی اور مسائل دین میں بھی کچھ ایسی حکمتیں پنہاں و ستر ہوں کہ جن کا تعلق دلوں کے علاج و تزکیہ سے ہو اور بجز چشم نبوت کے اور کوئی آنکھ ان کا احاطہ نہ کر پاتی ہو۔ اور سنیے اس کے بھی عجب تر ایک بات یہ ہے کہ عجائب الخواص نامی ایک کتاب میں جو ای گروہ حکما میں سے کسی کی تصنیف ہے یہ لکھا ہے کہ اگر بچے لکھے ہوئے دو نقش ایسی حاملہ دیکھ لے اور پھر اپنے پاؤں تلے روند ڈالے، جو عسرت ولادت کا شکار ہے تو بغیر کسی تاخیر اور تکلیف کے فوراً بچہ پیدا ہو جائے گا۔ اس کے ارکان کا ان و اماندگان عقل نے اقرار کیا ہے اور ان نقوش و طلسمات کی اس خصوصیات کو تسلیم کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جو شخص تاثرات اشیا کا اس حد تک ماننے والا ہے اس کی عقل میں کیوں اتنی گنجائش نہیں کہ عبادات میں جو مصالح مضمر ہیں ان کو بھی اسی طرح تسلیم کر لے اور اس حقیقت کا اعتراف کرے کہ صبح کی دو، ظہر کی چار اور مغرب کی تین رکعتوں میں ایسے معنوی فوائد ہیں جن پر صرف چشم نبوت ہی کی نظر پڑ سکتی ہے اور نور نبوت ہی سے ان کے مصالح کا انکشاف ممکن ہے۔

ب	ط	د
ز	ھ	ج
و	ا	ر

۸	۱	۶
۲	۵	۷
۴	۹	۳

وہ دو نقوش اوپر درج ہیں۔

فلسفہ زدہ اشخاص کا ذہنی تضاد

اگر ہم کہیں کہ ان فوائد کا تعلق اختلافِ اوقات سے ہے تو یہ بات ان کی سمجھ میں نہیں آتی اور اس کو خلافِ حکمت گردانتے ہیں۔ لیکن اگر اسی حقیقت کو پیرایہ بیان بدل کر یوں کہیں تو مان لیتے ہیں اور کسی تامل کا اظہار نہیں کرتے کہ اگر آفتاب وسطِ آسمان میں ہو تو اس پر یہ فائدہ مرتب ہوتا ہے، ذوال میں ہو تو اس کا یہ حکم ہے اور اگر غروب ہو رہا ہو تو یہ تاثیر ہے۔ اوقات کی ان تبدیلیوں پر ان کا ایمان اس درجہ محکم ہے کہ اس پر جہنم پتری کی بنیاد رکھتے ہیں۔ اور موت و حیات کی پیش گوئیاں کرتے ہیں۔ لیکن یہی صورت حال اگر اوقاتِ نماز میں پیش آئے تو ان کا جذبہ انکار ابھرتا ہے۔ آخر اس میں کی معقولیت ہے کہ مجھ کی بات تو صحیح ہو جس کے جھوٹ کا سو مرتبہ تجربہ کر چکے ہیں، لیکن پیغمبر کی بات صحیح نہ ہو جو تمت کذب سے کبھی مستمم ہی نہیں ہوتا۔

جھوٹے منجھن پر ان کے ایمان کی یہ کیفیت ہے کہ اگر کوئی ازراہِ کمانت ان سے یوں کہہ دے کہ اگر تم نے اس وقت کوئی نیا کپڑا زیب تن کیا جب آفتاب وسطِ آسمان میں ہو گا، اور فلاں ستارہ اس کے سامنے آئے گا اور فلاں برجِ روبرو ہو گا تو تم مارے جاؤ گے، تو اس پر یہ جھوٹ ایمان لے آئیں گے اور کپڑے سے نہیں ہنسیں گے۔ چاہے جاڑے سے کھٹکھٹ کر مر ہی جائیں۔ ان عجائب کو تو یہ کہہ کر یہ لوگ مان لیتے ہیں کہ ان میں کچھ مخفی اسباب و تاثیرات ہیں لیکن جب انبیاء

کے معجزات کا ذکر آئے گا تو یہ بدکس گے اور ان کی عقل میں اتنی وسعت نہ پیدا ہو سکے گی کہ ان کو بھی مان لیں اور یہ تسلیم کر لیں کہ بعض نامعلوم اسباب کی بنا پر ایسے خوارقِ عادت کا وقوع پذیر ہونا ممکن ہے۔

امورِ نبوت کا تجربہ و مشاہدہ ممکن ہے

مکن ہے بعض فلسفہ زدہ حضرات ادویہ و نجوم میں تو تاثیرات کے قائل ہوں لیکن یہ تسلیم نہ کریں کہ تعداد رکعات، رمی جہار، ارکان حج یا دوسرے تقلیدی امور میں بھی اس نوع کی تاثیرات ہو سکتی ہیں۔ لیکن جب غور کریں گے تو ان دونوں میں کوئی فرق نہ پائیں گے۔ جس طرح ان چیزوں میں مخفی اسباب کی بنا پر کچھ تاثیرات ہیں اسی طرح عبادات کی ترکیب و ساخت میں بھی مخفی وجوہ کی بنا پر مصلحتیں اور فوائد ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس پر کوئی شخص یہ کہے کہ نجوم و طب کا تو میں نے تجربہ کیا ہے اور بعض تجربات کو اس سلسلہ میں صادق بھی پایا ہے۔ اس لیے ان کی تصدیق کرتا ہوں اور ان میں کوئی استبعاد یا اچھٹا محسوس نہیں کرتا۔ لیکن امورِ نبوت کا کبھی کوئی تجربہ نہیں۔ اس لیے ان کو بغیر دلیل کے کیونکر مان لوں۔ ایسے شخص سے کہا جائے گا کہ تمہارا یہ دعویٰ صحیح نہیں۔ اکثر امور میں تم اطباء اور مخمین کے تجربات پر بغیر جانے بوجھ بر بنائے اعتماد و تقلید ایساں رکھتے ہو۔ اور اگر یہ صحیح ہے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ اسی طرح امورِ نبوت کے سلسلہ میں انبیاء پر اعتماد کیا جائے جنہوں نے کہ اپنے تجربہ سے ان کی حقانیت کو محسوس کیا ہے کیونکہ ان کی پیروی و اطاعت کا یہ فائدہ بھی ہو گا کہ تم خود بھی ان امور کے اندر جو فوائد و حکم ہیں، ان کا مشاہدہ کر سکو گے۔

اسی مصنف کے قلم سے

عقلیات ابن تیمیہ

علامہ ابن تیمیہ کی پوری زندگی الحاد و زندقہ کے خلاف
جہاد میں بسر ہوئی۔ انہوں نے جس کامیابی و ہنرمندی سے
کتاب و سنت کے رخ زیبا کو نکھارا ہے، بدعات کی
’ہرزور تردید کی ہے اور اسلام کے چہرہ روشن سے
یونانیت اور عجمیت کے دییز نقابوں کو ہٹایا ہے، یہ
انہی کا حصہ ہے۔ بلاشبہ یہ اپنے دور کے عظیم مجدد و
مصلح تھے۔

ان کا سب سے بڑا کارنامہ یا شاہکار یہ ہے کہ انہوں
نے اپنے زمانہ کے ”عقلیات“ کو بکمال ژرف نگاہی
کھنگالا ہے اور تنقید و احتساب کے بعد ثابت کیا ہے
کہ ان کے مقابلہ میں اسلام کا عقلی موقف کہیں زیادہ
صحیح، استوار اور متوازن ہے۔ اس کتاب کا موضوع ان
کی یہی گراں قدر تنقیدات ہیں جو کسی طرح بھی لیکن
اور لائبنیز کی تنقیدات سے کم تیکھی اور کم تیز نہیں۔

اعلیٰ قسم 9/00 روپے

اخباری کاغذ 6/00 روپے

مسلمانوں کے عقاید و افکار

یعنی علامہ ابوالحسن اشعری کی ”مقالات الاسلامیین“
کا اُردو ترجمہ

از مولانا محمد حنیف ندوی

مع مقدمہ ، حواشی اور اشاریہ

”مقالات الاسلامیین“ علامہ اشعری کا وہ علمی شاہکار ہے جسے افکار و نظریات کا دائرۃ المعارف کہنا چاہیے۔ اس میں علامہ نے چوتھی صدی ہجری کے اوائل کے ان تمام عقاید و افکار کو بغیر کسی تعصب کے بیان کر دیا ہے جو صدیوں پہلے ہاں فکری و کلامی مناظروں کا محور بنے رہے۔ اس کے مطالعہ سے جہاں یہ معلوم ہوگا کہ مسلمانوں نے نفسیات ، اخلاق اور مادہ و روح کے بارے میں کن کن علمی جواہر پاروں کی تخلیق کی ہے وہاں یہ حقیقت بھی نکھر کر سامنے آ جائے گی کہ ماضی میں فکر و نظر کی کمی نے کن کن گمراہیوں کو جنم دیا ہے۔ اور ان گمراہیوں کے مقابلہ میں اسلام نے کسی معجزانہ انداز سے اپنے وجود کو قائم اور برقرار رکھا ہے۔

یہ حصہ اول کا ترجمہ ہے ، حصہ دوم زیر طبع ہے۔

9/00 روپے

ادارۃ ثقافت اسلامیہ ، کلب روڈ ، لاہور

سرورق زرین آرٹ پریس لاہور میں چھپا